



DEYCRIT *Sur* Repositorio

Esta edición fue compartida por Zula y Díaz, directora de Utopía y Praxis Latinoamericana, para ser difundida a través de Deycrit-Sur Repositorio. Deycrit-Sur no posee ningún derecho sobre esta obra a excepción de la difusión de la misma. Si utiliza este material debe citar a sus autores/as y a la revista. Está estrictamente prohibido el uso comercial.

Puede acceder a toda la colección en la dirección:
<http://www.deycrit-sur.com/repositorio/archivoutopraxis.html>

Presentación

Álvaro B. Márquez-Fernández

Hoy, este número de la Revista aparece cuando el II milenio está llegando a su ocaso.

Mañana, nuestra conciencia del tiempo (cronología) nos hará saber, que la historia es también un pasado compuesto por el presente que transcurre sin cesar, porque la realidad y la existencia se conjugan permanentemente para dar origen a esos entes de pensamiento, acción y valores que son los seres humanos.

Transitamos por el curso de la historia entre el pasado y el futuro. La constante idea de un futuro por hacer no es una quimera, nos ayuda a convertirlo en algo posible gracias al pasado que hemos vivido o convivido.

Es una dialéctica que nos permite estructurar las percepciones del Yo en su conocimiento de los cambios de la realidad. Somos seres en el tiempo porque en él se registra el fenómeno de la vida y las razones que contribuyen a hacerla. Sin embargo, no siempre los cambios del tiempo pueden ser entendidos como cambios de la Historia, porque como decía Feuerbach "el movimiento de la historia es el proceso de autocreación del hombre". La historia es sinónimo de cambios cuando los seres humanos que la constituyen, al transformarse, transforman sus ideas y el mundo.

La mejor lección de humanidad para los seres humanos es poder comprender la historia como destino y finalidad, compromiso y solidaridad, realización y plenitud. Espacio de libertades y de igualdades compartidas.

¿De qué nos hablará esa historia que va siendo pasado, memoria y recuerdo?

Cualquiera que sea la respuesta, no nos resulta difícil afirmar que la Historia debe ser defendida como el lugar de aparición y de trascendencia de todos, unos y otros. En ella somos y estamos. Y esta es la principal intención que alienta a los seres humanos como individuos, pueblos, naciones, siempre esperanzados porque sus historias les sean reconocidas.

Los balances y perspectivas que tienden a realizarse cuando está por concluir una gestión de convivencia, como consecuencia de cualquier relación humana, alcanzan mayor significación cuando se está evaluando una época, etapa o período de vida. En esa visión retrospectiva y prospectiva desde el ahora, éstos últimos dos mil años de la civilización son un buen lapso de tiempo para definir cómo nos hemos orientado en el mundo y cuáles son los correctivos que debemos implementar para lograr las finalidades propuestas.

Por tratarse de un diagnóstico en el que los implicados son seres humanos, la evaluación y el análisis se hace más complejo, porque a fin de cuentas ningún método ha llegado a revelarnos con suficiente objetividad el aspecto subjetivo de las acciones.

Por eso solemos recurrir, en primera instancia, a las leyes (políticas, sociales, económicas, etc.), con las que formalizamos la realidad y deducimos los hechos, con el objetivo de ponerlas en el tragaluz de la razón para contrastar su legitimidad. El resultado está

casi siempre lleno de contradicciones insospechadas, por lo que no dejamos de preguntarnos ¿cuál es el sentido de la historia?

*Para dar respuesta a esta otra interrogante, invitamos a nuestros lectores a abordar con la mayor atención los materiales que les presentamos en esta ocasión, con el deseo de que, compartan con nosotros, el descubrimiento del humanismo práctico como el principal sentido de la historia, como norma de coexistencia y condición **sine qua non** de la construcción de identidades.*

Las pistas las encontramos en el énfasis que las interpretaciones de nuestros autores hacen sobre:

- i) el origen y la evolución de las ideas filosóficas que han surgido en nuestra realidad latinoamericana, en especial las desarrolladas en el sistema político cubano, y cómo éstas han ejercido una importante influencia en la construcción de los sistemas de representación cultural e ideológica de los países de la América Latina, generando una discusión crítica de las diferentes corrientes del pensamiento europeo e iberoamericano (Pablo Guadarrama);*
- ii) la tragedia como instancia activa y dramática en la creación de los valores de la cultura humana, que hacen que la existencia sea asumida, desde sus raíces más profundas, como momento estético y vital que invoca la vivencia del mundo a través de lo heroico, sensible, agónico, pesimista, sufriente, onírico, de la propia vida (Luis Jiménez Moreno);*
- iii) el desarrollo de movimientos sociales articulados por la desobediencia y la contestación civil, como medios alternativos a través de los cuales los colectivos indígenas del Ecuador buscan concentrar fuerzas emergentes para producir cambios gubernamentales (Francisco Hidalgo Flor);*
- iv) la necesidad de una recuperación crítica de los principales conceptos de la teoría marxista, en especial el de alienación, como un elemento de interpretación para las teorías psicosociales de alcance medio, en un esfuerzo por estructurar interdisciplinariamente las diversas modalidades de alienación que restringen el compromiso de los ciudadanos en la participación pública (Guillermo Fouce);*
- v) la exigencia, desde la perspectiva de género, del reconocimiento efectivo de los derechos humanos de las mujeres, negados tradicionalmente por la historia patriarcal y por la racionalidad que le sirve de sustento, demostrándose insuficiente para legislar contra la violencia y la discriminación de que aún son objeto las mujeres en la sociedad actual (Gladys Tinedo);*
- vi) la urgencia de consolidar, frente al liberalismo globalizador, una reflexión antihegemónica que efectivamente lleve a su realización concreta un pensamiento de liberación histórica para las sociedades latinoamericanas (Álvaro B. Márquez-Fernández);*
- vii) la interpretación mariateguiana de un socialismo latinoamericano que enfrente las estructuras de opresión ideológica de las que se vale el capitalismo para ejecutar políticas de control social y desnacionalización cultural en grandes sectores de la población peruana y de otros pueblos latinoamericanos. El proyecto de Mariátegui de especificidad americanistas y de identidad cultural es lo que haría posible una genuina conciencia de integración nacional (Cláudio Nascimento);*

viii) *y, finalmente, las razones por las que según el filósofo cubano Pablo Guadarrama, la filosofía marxista sigue teniendo una innegable vigencia política, social e ideológica en la explicación del desarrollo histórico del capitalismo. También nos ofrece su opinión sobre los desafíos que aún debe superar la sociedad cubana y los pueblos latinoamericanos para construir sus historias, sin caer en la ideología modernista o postmoderna actual (Lisbeth Amaya y Karina Navarro).*

Desde diversos planos discursivos (filosofía, historia, psicología social, derecho, literatura, sociología), y animadas por un indiscutible esfuerzo dialógico, las colaboraciones que se recogen en estas páginas, nos dan una certera aproximación a la realidad de esta historia finisecular por la que transitamos y los pro y los contra que deben enfrentar los hombres y mujeres para escribir en este momento su destino.

La valoración en Cuba de la herencia filosófica cubana y latinoamericana

The Valorization in Cuba of the Cuban and Latinamerican Philosophical Heritage

Pablo GUADARRAMA GONZÁLEZ

Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba.

RESUMEN

El autor nos presenta una interesante perspectiva histórica de lo que ha sido el pasado, es el presente y pudiera ser el futuro de las ideas filosóficas en Cuba y Latinoamérica. Una reflexión crítica que ha ido más allá de la mera recolección bibliográfica y del manejo enciclopédico de conceptos y categorías, siempre relacionando ideas, pensadores y realidad. Un método de investigación y reflexión acerca de la historia vivida con la que se debe interpretar las actuaciones humanas en su totalidad. Así, Guadarrama estudia acuciosamente el pensar filosófico en su intersección con la cultura, la ética, la política el humanismo, la economía, la ideología, etc., del colectivo que lo materializa. Logra excelentes contrastes, analogías y diferencias, entre las principales teorías, disciplinas y métodos filosóficos venidos de Europa y la exURSS, desarrollados, recreados y criticados en la América Latina. No falta en este estudio las particulares referencias al rol que ha jugado el régimen socialista cubano en la construcción de este pensamiento, auspiciando las condiciones más óptimas para que la filosofía latinoamericana alcance su mayor realce.

Palabras clave: Cuba, filosofía latinoamericana, sistemas filosóficos, Socialismo.

ABSTRACT

The author presents an interesting historical perspective of what has been the past, what is the present, and what could be the future of philosophical ideas in Cuba and Latin America. It is a critical reflection that is much more than a mere bibliographical recollection and encyclopedic handling of concepts and categories, but a relation of ideas, thinkers and realities. It is a method of research and reflection as to the living history in which human actions must be interpreted in their totality. In this manner Guadarrama accusatively studies philosophical thoughts and their intersection with culture, ethics, humanistic politics, economics, ideology, etc. of the collective activity that materializes. He achieves excellent contrasts, analogies and differences, between the principal theories, disciplines and philosophical methods of european and russian origin which have been developed, recreated and criticized in Latin America. Particular references to the role played by the Cuban socialist regime in the construction of these thoughts and in hosting more optimum conditions for the maximum development of latinamerican philosophy are included.

Key words: Cuba, latinamerican philosophy, philosophical systems, socialism.

La filosofía en Cuba, al igual que en el resto de los países latinoamericanos, se cultivó desde la época colonial, en el reducido espacio que la Iglesia Católica le permitía. Aunque es cierto que a partir del siglo XIX aparecen otras instituciones y posibilidades para el cultivo de la filosofía, aún en esa época el control ideológico del catolicismo es férreo en las últimas colonias españolas en América.

La escolástica no constituía la mejor vía para que la reflexión filosófica alcanzara el vuelo teórico más elevado e independiente.

Ya desde el siglo XVI en el seno de algunos colegios religiosos de las primeras villas, además de Santiago de Cuba y La Habana, el cultivo de la filosofía alcanzó cierto desarrollo.¹

Posteriormente, en especial a partir de mediados del siglo XVIII, la filosofía en la Isla intentó acoplarse gradualmente al espíritu del pensamiento moderno.² Sin embargo, en la Universidad de La Habana el conservadurismo frenó estas intenciones hasta avanzado el siglo XIX.

Los tres principales pilares de la filosofía de la ilustración en Cuba, José Agustín Caballero, Félix Varela y José de la Luz y Caballero, se convirtieron de forma diferenciada en los principales promotores de la emancipación respecto a la rémora escolástica. También ellos hicieron posible que la producción filosófica cubana alcanzara su mayoría de edad y lograra considerable prestigio en otros países latinoamericanos.

El grado de reconocimiento intelectual de estos pensadores cubanos, a quienes ya desde temprano se les consideró verdaderos filósofos, como lo revela el discurso pronunciado por José Manuel Mestre en 1861, *De la filosofía en la Habana*,³ no se limitó al ámbito nacional. Este hecho se apreció especialmente en el eco que encontró fuera del país la polémica de José de la Luz y Caballero frente a los defensores en Cuba del eclecticismo de Cousin.

De igual modo Enrique José Varona trascendió a otros países por sus *Conferencias filosóficas* que sobre lógica, ética y psicología pronunció y publicó en la década del ochenta. Una mayor trascendencia por su profundidad y carácter versátil encontró desde temprano la amplia obra de José Martí.

El hecho indiscutible de la reputación filosófica de estos pensadores cubanos del siglo XIX, al igual que Andrés Bello, Juan Montalvo, Eugenio María de Hostos, José Domingo Sarmiento, etc., ponen en duda la comúnmente aceptada afirmación de que como *patriarcas*⁴ de la filosofía latinoamericana sean solamente considerados los pensadores integrantes de la primera generación que aflora con el nacimiento del siglo XX, entre ellos,

1 Véase Arce, L. "La enseñanza filosófica en el siglo XVII en la Real y Pontificia Universidad de San Gerónimo", en *Universidad de la Habana*. n.º. 179. 1966. pp. 50-55.

2 Véase: Guadarrama, P., "La filosofía en Las Antillas bajo la dominación española", en Marquín Argote, G. y Beuchot, M (Editores). *La filosofía en la América colonial*. Editorial El Buho. Bogotá. 1996. pp. 101-139.

3 Después de formular algunas de las principales ideas de José de la Luz y Caballero, Mestre plantea: "Y decídmelo ahora si el hombre que ha pensado y formulado tales principios no es un verdadero filósofo. D. José de la Luz lo es indudablemente." Mestre, J. M. *Obras*. Biblioteca de Autores Cubanos. Universidad de la Habana. La Habana. 1965. p. 209.

4 Miró Quesada, F. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE. México. 1974. p. 13.

José Vasconcelos, Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Korn, Alejandro Deústua, Enrique Molina, etc.

Este criterio tan estrecho injustamente subestima los aportes a la vida filosófica de aquellos pensadores latinoamericanos anteriores a dicha generación.

La preocupación por destacar la herencia filosófica cubana estuvo presente desde mediados del siglo pasado no sólo en José Manuel Mestre. También en Enrique José Varona, Antonio Bachiller y Morales, Manuel Sanguily y especialmente en José Martí.

Sin embargo, ninguno de ellos se planteó la cuestión en el sentido y con la intención con que Alberdi demandó la conformación de una filosofía americana o latinoamericana.

Los pensadores cubanos tenían clara conciencia de que la formulación de sus ideas filosóficas no se producía de manera descontextualizada. En todo momento insistieron en la necesidad de que la vida intelectual de los países latinoamericanos, y en particular de Cuba, - que aun no había logrado su independencia de España-, tuviese un grado de compromiso político social en correspondencia con las aspiraciones emancipatorias y desalienadoras propias de ciudadanos de estados modernos y soberanos.

Martí, convencido de la necesidad de profundizar en el conocimiento de la historia y la cultura de “nuestra América”, sostuvo el criterio de que “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América desde los Incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”.⁵

La actitud martiana revalorizadora de la cultura latinoamericana no desdeñaba de ningún modo los valores de la cultura europea o norteamericana, de las cuales era un profundo admirador el héroe nacional cubano. Pero su interés radicaba en acentuar la importancia científica e ideológica, de que se estudiara la historia y la “cultura” de *Nuestra América*, a fin de contrarrestar aquella excesiva admiración por el mundo anglosajón que el positivismo predominante había estimulado y actitud esta que Rodó calificó como *normomanía*.

El incremento de la penetración cultural de los Estados Unidos de América a partir de su intervención militar en la guerra hispano-cubana y su permanente injerencia a través de los gobiernos nacionales corruptos, dieron lugar a que durante las dos primeras décadas se descuidase la atención sobre los temas vinculados a la tradición filosófica nacional. En esta época hasta el propio Varona, a tono con su distanciamiento de la actividad filosófica más fecunda de fines del siglo XIX, disminuyó considerablemente sus expresiones valorativas respecto a los pensadores nacionales.

Sólo esporádicos intentos como los de Medardo Vitier, quien en 1911 publica *Martí, su obra política y literaria*, y Sergio Cuevas Zequeira con sus libros *El Dr. Enrique José Varona* (1917) y *El padre Varela, contribución a la historia de la filosofía en Cuba* (1923) se destacaron en esa recuperación de la herencia filosófica nacional algo antes que la generación intelectual de la *década crítica*.

En esta época se destacó el Grupo Minorista -integrado entre otros por Alejo Carpentier, Jorge Mañach, Juan Marinello, Raúl Roa, Emilio Roig de Leuchsering, etc.- el cual se

5 Martí, J. “Nuestra América”. *Obras Completas*. Ed. Ciencias Sociales. 1975. T.II. p. 18.

caracterizó por insistir en la reivindicación de la cultura cubana y en particular en la obra de José Martí como arma de lucha antiimperialista. Este hecho se puso de manifiesto en el interés del marxista Julio Antonio Mella por que se profundizase en el pensamiento de Martí.

Medardo Vitier se convirtió en uno de los más importantes estudiosos de la herencia filosófica nacional. En sus libros sobre Varona escritos en los años veinte y treinta, pero en especial en sus significativas obras para el tema en cuestión *Las ideas en Cuba* (1933) y *La filosofía en Cuba* (1948) insistía en la necesidad de estudiar la especificidad⁶ de la evolución intelectual de los países latinoamericanos. A la tarea de diferenciación y valoración de la producción filosófica cubana dedicó la mayor parte de su vida.

Por los años cuarenta Jorge Mañach reclamaba que para lograr una *filosofía cubana* había que lograr “un esfuerzo por pensar con cabeza propia y no limitarse a exponer y glosar el pensamiento”.⁷ Aquellas preocupaciones por intentar que la filosofía en los países latinoamericanos consolidase el necesario prestigio intelectual en el ámbito internacional y dejase de ser considerada una simple mimesis de la filosofía europea se incrementó significativamente por esa época en todo el continente. Ese espíritu se puso de manifiesto con el nacimiento de las sociedades nacionales de filosofía y numerosos congresos dedicados al tema.

Los años que aproximan al siglo XX a su mitad coinciden en Cuba con el incremento considerable en la actividad filosófica. Este hecho se confirma con la aparición de la *Revista Cubana de Filosofía* (1946), la fundación de la *Sociedad Cubana de Filosofía* (1948) y luego del *Instituto de Filosofía* (1950), así como la publicación de libros de carácter filosófico y la celebración de congresos, conferencias, etc., de esa índole.

La mayor parte de las principales corrientes filosóficas que circulaban en la esfera internacional durante la primera mitad del siglo XX tuvieron algún espacio en Cuba en diferente grado en esa época. Tanto la filosofía de la vida, la fenomenología, el existencialismo, el neotomismo y el marxismo así como en menor medida la filosofía de la ciencia, encontraron cultivadores en la Isla.

El marxismo, aunque no encontraba espacios muy favorables en aquellas instituciones filosóficas, buscaba sus vías propias a través de las publicaciones y actividades del partido comunista, así como en la vida política en general.

En las tres universidades existentes a mediados de los cincuenta (la Universidad de la Habana, la Universidad Central de las Villas en Santa Clara, y Universidad de Oriente en Santiago de Cuba) eran muy escasos los profesores que expresaban abiertamente alguna simpatía por el marxismo.

El ambiente de la postguerra significó a escala internacional una confrontación ideológica con la “guerra fría” de la que la vida filosófica no podía escapar. Un agudo espíritu anti-comunista influyó en la poca recepción de la filosofía marxista en los predios académicos.

6 “La historia de la cultura en nuestros países -que ya se viene haciendo- ha de escribirse a la luz de tres realidades: los rasgos diferenciales de cada país, las condiciones de conjunto en la formación de Hispano América y las corrientes sucesivas y distintas de las ideas de Europa.” Vitier, M. *Las ideas y la filosofía en Cuba*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1970. p. 21.

7 Mañach, J. “El problema de los valores”, *Bohemia*. La Habana. Año 38. n°. 29. Julio 21 de 1946. p. 27.

La oleada antipositivista que se había producido en toda Latinoamérica desde principios de siglo también repercutió en la vida filosófica cubana. Este hecho tuvo que ver con la poca recepción de la filosofía analítica en Cuba en la época en que esta gozaba de auge en Europa y Norteamérica y comenzaba a encontrar cultivadores latinoamericanos.

La década del cincuenta se había iniciado en el ambiente filosófico cubano con grandes pretensiones de articular la vida filosófica nacional con los temas y corrientes principales en circulación en la esfera internacional, pero a la vez con la recuperación de la memoria histórico-filosófica.

Tanto el centenario del nacimiento de Varona en 1949 como el de Martí en 1953, constituyeron justificado motivo para congresos y publicaciones especiales en los que se abordaron las ideas de ambos pensadores, así como el tema *¿Es posible una filosofía americana?* Esta preocupación afloró con mayor frecuencia por esos años, pues no existía consenso de que se hubiese llegado a la elaboración de una filosofía propiamente americana.

Esto se aprecia en el siguiente cuestionamiento de Fausto Masó, quien en 1956 planteaba: "Es lógico suponer que el americano hará filosofía. A la larga todas las creencias sucumben, y si el hombre, -el americano- es sincero y acepta la vida, la vida en todas sus posibilidades, tendrá que dar razón de ella y reconocer en la razón -la cultura, la filosofía- una de las formas de vida más alta posible; pero cada forma de vida tiene su hora y su sentido; adelantarla es falsificarla, negarla. ¿Habrá llegado la hora de filosofar en América? ¿Será esa la tarea de nuestro momento?"⁸ De tal modo daba muestras de su inseguridad al respecto.

Frente a esa posición se levantaba una corriente mucho más segura de la existencia de la misma al evaluar los resultados del V Congreso Interamericano de Filosofía, efectuado en Washington en 1957, que sostenía: "... a los así escépticos hay que responderles que la filosofía americana existe de hecho en cuanto se manifiesta en diferentes formas de su actividad como son la docencia, el libro, las revistas y estas periódicas reuniones donde los hombres que han nacido y se desenvuelven espiritualmente en el continente americano llevan a cabo una labor intelectual que tiene sus matices propios, como inevitable resultado de estar hecha por quienes, en cuanto sujetos pensantes, poseen una idiosincrasia que les viene impuesta por esa misteriosa e indefinible complejidad que es a todas luces el medio ambiente. [...] Los congresos filosóficos americanos son, pues, la mejor desmentida al escepticismo de quienes entienden que no hay filosofía en América. No solo la tenemos, porque estamos constantemente dando pruebas de que podemos hacerla, sino que ya estamos dando cierto preciso perfil propio a nuestras concepciones filosóficas".⁹ Esta era la posición que contaba con mayores defensores.

La tesis de que no era prudente continuar debatiendo el asunto de la existencia o no de la filosofía americana o latinoamericana, porque esta era un hecho evidente e indiscutible, fermentó también por esos años en Cuba.

8 Masó Fernández, F. "Ortega y la filosofía americana". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana, Vol. IV. n°. 14. Julio. Septiembre de 1956. p. 28.

9 "El Congreso Interamericano de Filosofía", *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Vol. IV. n°. 16. Julio-septiembre. 1957.

El interés por caracterizar los rasgos de la filosofía latinoamericana se apreció, entre otros, en Rafael García Bárcena, quien se opuso a aquellos criterios que sostenían la falta de rigurosidad de la producción filosófica latinoamericana debido a sus tintes literarios o políticos. El filósofo cubano, por el contrario, destacaba el aspecto positivo¹⁰ que significaban tales particularidades esteticistas y emocionales del pensamiento filosófico latinoamericano.

Un cultivador fecundo de mediados de este siglo de los estudios del pensamiento filosófico cubano fue Roberto Agramonte. Además de sus libros sobre Enrique José Varona y José Agustín Caballero, impulsó la edición de la Biblioteca de Autores Cubanos, -la Universidad de la Habana publicó gran parte en esta colección de las principales obras filosóficas cubanas del siglo XIX-, y dedicó múltiples análisis a estudiar la etapa de la filosofía cubana que le había tocado participar.

Al hacer un balance de la misma apuntaba: "Nuestra generación ha entrado en el vórtice de esta fase. Ha presenciado dos guerras mundiales en el mundo político. En lo filosófico se muestra una preferencia por los problemas de la filosofía de la vida, por la doctrina de los valores muy asible para reenquiciar una época de crisis como la nuestra, al menos en la órbita inasible del pensamiento; por un mayor calado en los temas de la filosofía humanista, al considerar el hombre como la instancia suprema de todo meditar; y un interés marcado por la cuestión de la filosofía *de y para América, de y para Cuba*. También en el tapete filosófico se han colocado y meditado los problemas del pragmatismo, la fenomenología y el existencialismo".¹¹

Indudablemente la cuestión de la filosofía latinoamericana ocupó un lugar especial en el debate teórico cubano de los años cincuenta coincidiendo con similares preocupaciones manifestadas en México, Perú, Argentina y otros países latinoamericanos.

Uno de los rasgos reconocido y estimulado por los mejores representantes del pensamiento cubano fue el grado de compromiso político de sus representantes más destacados. García Bárcena al elogiar a Varona indicaba que "Lo más significativo de la tradición filosófica cubana es que ninguno de sus próceres se dedicó al puro filosofar, dando la espalda a las urgencias vitales de la nación".¹²

Nadie mejor que García Bárcena para sostener y ratificar con su ejemplo este criterio, pues su prestigio intelectual que le llevó a dirigir la *Revista Cubana de Filosofía*, a presidir la *Sociedad Cubana de Filosofía*, a obtener el Premio Nacional de Filosofía en 1950 y que uno de sus libros fuese prologado por Francisco Romero, se conjugó armónicamente con su repudio activo a la dictadura de Batista. Por su intento de organizar un ataque al cuartel mi-

10 "No podemos desdeñar que la filosofía romántica del siglo XIX buscó la conexión más con el arte y con la religión que con la ciencia mecanicista y matematizante. Y aunque no puede convertirse en paradigma de sana filosofía, una filosofía meramente literaria, ni tomar los elementos de romanticismo del pasado siglo como fundamentos definitivos para una nueva concepción de la existencia, hemos de destacar debidamente la significación positiva que puede implicar para las nuevas corrientes de pensamiento esa tendencia esteticista y emocional de nuestros pueblos", García Bárcena, R. "Coyuntura histórica para una filosofía latinoamericana". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Junio-julio 1946, n.º 1. p. 34.

11 Agramonte, R. "Prefacio a la filosofía cubana". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Enero-Diciembre de 1948. Vol. I. n.º. 3. p. 11.

12 García Bárcena, R. "Homenaje al maestro". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana, V.I. n.º 4. Enero-junio 1949. p.3.

litar principal del ejército fue encarcelado hasta el triunfo de la Revolución en enero de 1959. En la cárcel siguió escribiendo libros de filosofía y tras el triunfo murió con el cargo de embajador del gobierno revolucionario cubano en Brasil.

Sin embargo, no fue esa la actitud más común a aquella prestigiosa generación filosófica cubana de los años cincuenta. Una parte significativa de ella se distanció de las urgencias nacionales. Asumió una postura indiferente ante la dictadura de Batista. Posteriormente su hostilidad al proceso revolucionario por su carácter socialista les condujo al exilio.

Múltiples habían sido los factores que incidieron en la reanimación filosófica cubana de mediados del siglo XX. A juicio de uno de sus principales gestores, Humberto Piñera Llera: "En la restauración de la filosofía en Cuba intervienen por lo menos tres factores, los cuales son: 1) una generación inequívocamente atraída por el saber principal; 2) el ambiente propicio, tanto en América como en Europa; 3) el desplazamiento ya señalado de considerable número de pensadores europeos, que contribuye al robustecimiento de la filosofía en nuestro continente."¹³ Efectivamente estos tres factores estuvieron presentes de algún modo en este fenómeno de reactivación, pero no se valoran adecuadamente las nuevas condiciones histórico nacionales de cierta estabilidad democrática en Cuba durante ese período desde fines de la década del treinta hasta inicios de la del cincuenta.

En la obra filosófica de Piñera Llera se conjugaron los temas gnoseológicos y axiológicos del más alto nivel de reflexión en su perspectiva existencialista con su preocupación por la investigación sobre el desarrollo de la filosofía en Cuba. La mejor muestra fue su libro *Panorama de la filosofía cubana* (Washington 1960) en el que efectuó un balance de los estudios sobre el devenir filosófico cubano y entre ellos, además de los más conocidos como los de Vitier y Agramonte, destaca los de Antonio Hernández Travieso, Rosario Rechach, Rosaura y Mercedes García Tudurí, Máximo Castro Turbiano y, con razón, su propia labor.

Es indudable que la huella en Cuba y en otros países latinoamericanos de prestigiosos intelectuales españoles a la caída de la República Española fue también significativa en ese impulso que se observó en la filosofía de esos años, aunque tampoco debe hiperbolizarse esa influencia. Pues si encontraron recepción muchas de las ideas de estos pensadores *transferidos* -como se autodenominó Gaos-, es porque existía una intelectualidad filosófica formada, y en algunos casos ya con suficiente prestigio, en esos países que pudieron constituirse en adecuados interlocutores de los nuevos *maestros*.

La labor de María Zambrano en Cuba en el estudio de las ideas de Ortega y Gasset, así como la presencia de José Ferrater Mora y las visitas a la Isla de Eduardo Nicol y otros filósofos españoles, así como de varios prestigiosos latinoamericanos como Risieri Frondizi, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, etc., enriquecieron también la vida filosófica nacional.

La insistencia de Gaos en la profundización del estudio del pensamiento en lengua española, y la acogida por parte de Zea de esta convocatoria, así como por parte de un con-

13 Piñera, H. "Sobre la filosofía y la primera mitad del siglo XX". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana, V. II. n°. 7. Enero-Marzo. 1951. p. 16.

junto de intelectuales latinoamericanos -a fin de profundizar y divulgar la historia de las ideas en América Latina-, también encontró cultivadores en Cuba.

Entre ellos Pedro Vicente Aja, quien proclamó "la necesidad de profundizar en nuestra evolución interna -vale decir: en el tramado ideológico- de escribir la historia de nuestra cultura"¹⁴ por lo que le dedicó atención a las ideas filosóficas de Rafael Montoro.

Así se hizo común que la mayor parte de las publicaciones filosóficas de la década del cincuenta le dedicara algún espacio a la herencia filosófica nacional y a su articulación con la de otras latitudes, como hizo Rosaura García Tudurí respecto a la influencia de Descartes en Varela.¹⁵

Los temas frecuentados por los filósofos cubanos en esa época eran muy variados. Problemas epistemológicos y axiológicos ocuparon un lugar importante, así como temas de filosofía de la cultura, la democracia, la educación y la paz que fueron auspiciados para su publicación por la oficina cubana de la UNESCO y por el Instituto Nacional de Cultura, creado por Batista con el objetivo de manipulación ideológica de la intelectualidad.

La participación de cubanos en los congresos internacionales de filosofía en el extranjero así como el incremento de eventos y publicaciones en el país constituyen un testimonio de la prolífica vida filosófica nacional de esos años.

La enseñanza de la filosofía no se limitaba a las universidades, pues tanto en colegios privados, seminarios religiosos, como en los institutos de bachillerato esta disciplina ocupaba un lugar significativo en la preparación de los alumnos.

Era frecuente la utilización de textos de autores españoles como Julián Marías o Manuel García Morente, pero también de autores cubanos como Ignacio Lasaga, Humberto Piñera Llera y Mercedes y Rosaura García Tudurí, entre otros. Algunos de estos manuales de filosofía se continuarían utilizando durante algunos años en la enseñanza de bachillerato en otros países latinoamericanos hasta fecha reciente.

En la actividad filosófica incursionaban con frecuencia prestigiosos intelectuales que cultivaban otras disciplinas humanísticas y científicas. En esos círculos fueron reconocidos Raúl Roa, profesor de historia de las ideas políticas, quien llegó a ser miembro de honor de la *Sociedad Cubana de Filosofía*; Juan Marinello, ensayista y estudioso de la obra martiana; Carlos Rafael Rodríguez, economista; José Antonio Portuondo, profesor de estética y crítico literario, entre los principales.

El triunfo de la Revolución Cubana en enero de 1959, además de un significativo acontecimiento político, tuvo de inmediato una extraordinaria trascendencia cultural. Una de sus bases fundamentales fue una masiva campaña de alfabetización y el incremento considerable de la edición de libros.

La desaparición de las universidades privadas y colegios privados con la nacionalización de la enseñanza, unido al incremento paulatino de los estudios del marxismo a tono con la declaración del rumbo socialista del país, condujeron a que la definición ideológica se hiciera más clara en el seno de la actividad filosófica cubana.

14 Aja, P.V. "Montoro en la tradición filosófica cubana". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana, V, II, nº. 10. p.33.

15 García Tudurí, R. "Influencia de Descartes en Varela". *Revista Cubana de Filosofía*. La Habana. Vol. III. nº. 11. Enero-Abril, 1995. pp. 28-35.

La mayor parte de los miembros de la *Sociedad Cubana de Filosofía* marcharon al exilio por su desacuerdo con el carácter de la Revolución y desde allí continuaron su labor filosófica hasta sus últimos días. Otra parte permaneció en el país e independientemente de que coincidieran o no con el marxismo, como es el caso de Justo Nicola, Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, Gustavo Torroella entre otros, su identificación con el proceso revolucionario les hizo continuar su labor docente e investigativa y contribuir a la formación de nuevas generaciones filosóficas.

La revolución, desde sus primeras manifestaciones, había revelado sus profundas raíces martianas, es decir, antiimperialistas, antirracistas, latinoamericanistas, democráticas y humanistas. Era lógico que en las nuevas circunstancias se estimulara mucho más el estudio de la versátil obra martiana y se tratase de justipreciar su magnitud filosófica. En 1960 la Universidad Central de las Villas publicó la obra *La filosofía de José Martí* del dominicano, J. I. Jimenes-Grullón, quien en esa época ejercía como profesor en Cuba.

Otros estudiosos cubanos de la obra martiana profundizaron en el valor de sus ideas filosóficas en las nuevas circunstancias. Juan Marinello concluía en 1962 que: "No arrancaba Martí de las concepciones materialistas que hoy empujan nuestra Revolución, pero en un sentido general, en su último *desideratum*, pugnaba por la realidad social que estamos construyendo".¹⁶

Roberto Fernández Retamar puntualizaba también por aquellos años que "Martí no fue un filósofo, en el sentido estricto del término, pero sí sin la menor duda, un *pensador*, uno de los más altos del tercer mundo. Además hay en su obra constantes barruntos plenamente filosóficos, los cuales dejó abiertos, esbozados".¹⁷ Más que la determinación estricta de la filiación filosófica martiana lo que interesaba era la validez de sus ideas para la construcción de la nueva sociedad cubana. Por eso a continuación acentuaba "El pensamiento de Martí es la conciencia de sus actos, como en todo pensador verdadero".¹⁸

La Revolución ha contado con un arsenal de ideas muy valioso en el pensamiento martiano. Este hecho ha sido debidamente aquilatado desde un inicio y por tal motivo se ha estimulado el estudio y divulgación de su obra.

A inicios de los sesenta la Revolución Cubana orientó cada vez más su rumbo hacia el socialismo. Si se aspiraba a cumplir realmente el programa inicial que la había inspirado, no había otra alternativa. El capitalismo dependiente y la injerencia de los gobiernos estadounidenses no iban a posibilitar que se produjesen tales cambios revolucionarios sin serios conflictos. La historia de estas últimas cuatro décadas del siglo XX de bloqueo y hostilidad de los gobernantes norteamericanos contra el pueblo cubano lo han demostrado.

El necesario acercamiento ideológico y político-económico al entonces campo socialista, encabezado por la Unión Soviética, tenía que reflejarse en el devenir de la filosofía en Cuba. Si con anterioridad había sido contraproducente que los filósofos asumieran una postura indiferente ante las transformaciones políticas del país, mucho menos podrían de-

16 Marinello, J. "El pensamiento de Martí y nuestra revolución socialista", *Cuba Socialista*. La Habana. Año: 11, 5. Enero, 1962. p. 37.

17 Fernández Retamar, R. "Martí en su (tercer) mundo". *Cuba Socialista*. La Habana Año V. nº. 41. Enero, 1965. p.54.

18 Ibidem. p. 58.

jar de expresar su compromiso o desacuerdo en la nueva época de efervescencia revolucionaria. En los momentos de grandes definiciones ideológicas se comprende mucho menos el pretendido torremarfilismo de algunos filósofos.

La nueva sociedad que se deseaba forjar demandaba una nueva generación filosófica y emprendió esa misión con los éxitos y desaciertos que siempre acompañan a los gestadores de grandes empresas.

Era plenamente comprensible que existiendo un referente tan atractivo como el entonces existente campo socialista-coincidente en muchos de sus logros con los objetivos de la Revolución Cubana, aunque no en todos-, y fundamentado en la filosofía denominada marxista-leninista, se emprendieran intentos de reproducir aquellos esquemas de desarrollo socioeconómico proclamados como única expresión del *socialismo real* que se consideraban exitosos, así como concepciones y métodos de pensamiento que aceptados como *absolutamente científicos, exclusivamente verdaderos*, etc.

También era comprensible que se demandara una nueva interpretación de la historia de Cuba desde la perspectiva de la concepción materialista de la historia, que con anterioridad había sido cultivada esporádicamente por algunos estudios, como expresaba José Antonio Portuondo en 1963, "mostrando a la luz del marxismo-leninismo, la acción recíproca entre las bases económicas de nuestra historia y el proceso de superestructura cultural de la nación. Así se entenderá mejor la significación de las figuras señeras del pensamiento cubano -Arango, el P. Caballero, Varela, Saco, Luz, Delmonte, Pozos Dulces, Martí, Sanguily, Varona-, en función dialéctica de sus propias circunstancias históricas"¹⁹ Y para esa labor no bastaban los intelectuales marxistas de la época anterior. Era imprescindible crear una nueva generación formada en esa concepción.

La intención de construir una nueva generación filosófica marxista que pudiese emprender esa tarea la expresaba el propio Portuondo -profesor de estética, conocedor de la obra martiana y participante por esos años en varios congresos internacionales de filosofía-, cuando sostenía: "La revolución por su parte, está elaborando con ayuda de los países socialistas, sus propios filósofos orgánicos, forjados en el marxismo-leninismo".²⁰

El proceso de implantación del marxismo-leninismo como filosofía oficial y por tanto predominante en el ambiente académico cubano fue gradual y no dejó de encontrar algunas resistencias. En primer lugar tuvo que superar el arraigado obstáculo del anticomunismo, tan enraizado en Cuba como en otras partes. A la vez ese proceso significó una confrontación ideológica con las ideas religiosas y en especial con la Iglesia Católica, que lógicamente se oponían a la enseñanza de ideas materialistas y ateas.

En la evolución de las ideas marxistas a escala internacional se habían producido varias crisis producidas por la aparición de discípulos heterodoxos que, sin abandonar las tesis fundamentales de esta filosofía, se oponían a las interpretaciones dogmáticas que aparecían en manuales provenientes de la URSS o reproducciones al calco de autores cubanos.

Los nombres de Trotsky, Lukács, Gramsci, Sartre, Althusser, Marcuse, etc., -la mayor parte de ellos excomulgados por la intelectualidad soviética-, junto a los de Marx, Engels y Lenin, se hicieron comunes en el mundo intelectual cubano de los sesenta. En esos

19 Portuondo, J.A. "Hacia una nueva historia de Cuba", *Cuba Socialista*. Año: III. n.º.24. Agosto, 1963. p. 36.

20 Fernández Retamar, R. "Martí en su (tercer) mundo". Ed. cit. p. 54.

momentos también comenzaba a valorarse la dimensión teórica de las ideas de algunos de los líderes de la propia Revolución.

La publicación de las obras de estos y otros autores se debió al esfuerzo del Instituto del Libro creado por la Revolución para revolucionar la vida editorial del país. A esa labor se vincularon básicamente las revistas *Casa de las Américas*, *Pensamiento Crítico*, *Revolución* y *Cultura* que desempeñaron un significativo papel en la diversificación de las fuentes y promoción de temas teóricos novedosos. Por otra parte las revistas universitarias *Universidad de La Habana*, *Islas*, de la Universidad Central de las Villas y Santiago de la Universidad de Oriente, desempeñaron una fecunda labor en la promoción del estudio del pensamiento cubano y latinoamericano, además de otros temas teóricos generales de las ciencias sociales y las humanidades.

Algunos debates que se produjeron en los sesenta al respecto contribuían a estimular el espíritu creativo y antidogmático en el seno del marxismo. A la vez tomaban fuerza los manuales soviéticos de materialismo dialéctico e histórico, economía política y socialismo científico que propugnaban una interpretación simplificada de la realidad, con el pretexto de ser escritos algunos de ellos para la comprensión de las grandes masas, aunque en realidad se desvirtuaba el contenido científico y de alto vuelo intelectual que ha caracterizado a los más altos representantes de esa concepción del mundo.

Investigaciones venideras deberán demostrar si es acertado o no considerar que durante las décadas del sesenta y el setenta en Cuba los estudios sobre el *pensamiento filosófico* cubano y latinoamericano, propiamente, -con la excepción del martiano- menguaron en comparación con épocas anteriores y posteriores, como parece ser, aunque no se manifestase esa tendencia en otras expresiones del pensamiento cubano (político, histórico, literario, científico, etc.) los cuales incluso se incrementaron considerablemente.

Esto no significa que se hubiesen abandonado totalmente las investigaciones sobre la filosofía en Cuba y Latinoamérica, pero tampoco ocupaban el nivel de atención que se había apreciado durante las décadas del cuarenta y el cincuenta, ni el que alcanzaría a partir de los años ochenta hasta nuestros días.

El rasgo eurocéntrico que hasta el momento había evidenciado la tradición marxista no propiciaba que se estimularan las investigaciones sobre la tradición filosófica cubana o latinoamericana.

Generalmente la intelectualidad marxista en el nivel mundial ha acentuado el origen y desarrollo por parte de europeos de esa teoría, subestimando los aportes a la misma de pensadores de otras latitudes.

No era este el caso del discurso político prevaleciente en esa etapa de la Revolución Cubana que se caracterizaba por su profunda vocación latinoamericanista y tercermundista. Pero ese no es el objeto del presente análisis el cual se circunscribe fundamentalmente a la producción filosófica en el ambiente académico. Un análisis más multilateral del devenir del marxismo en estos años de Revolución en Cuba demandan una investigación más amplia que ya se emprende y muestra algunos de sus resultados.²¹

21 En los últimos años han aparecido numerosos trabajos que demuestran el interés por profundizar en la cuestión de las particularidades del pensamiento marxista cubano de la etapa revolucionaria. Véase entre otros: Monal, I. "La huella y la fragua: el marxismo, Cuba y el fin de siglo"; Martínez, F. "Izquierda y marxismo en Cuba"; Santana, J. "Algunos problemas de la filosofía marxista y su enseñanza"; Alonso, A. "Marxismo y es-

La empresa revolucionaria que el pueblo cubano iniciaba en esa paradigmática, en el nivel mundial, década de los sesenta, exigía recuperar lo mejor de la memoria cultural y política de la tradición cubana. Cualquier aporte académico en ese sentido era extraordinariamente valioso, como fue la continuación de la publicación en los sesenta de la *Biblioteca de Autores Cubanos* por la Universidad de La Habana, la de autores cubanos contemporáneos que en esa década publicó la entonces existente Editora de la Universidad Central de Las Villas, la aparición en los setenta de la colección *Palabra de Cuba*, de la Editorial Ciencias Sociales y en los ochenta de *Letras. Cultura en Cuba*, de la Editora Pueblo y Educación.

La toma de conciencia de la necesidad de impulsar las investigaciones sobre el pensamiento cubano se expresaba en 1965 en el prólogo de Loló de la Torriente a la edición de las obras de Mestre en el que afirmaba: "Esta nueva obra del Dr. José Manuel Mestre viene a ampliar y robustecer el puente establecido entre el siglo XIX y el momento presente, es decir entre la tradición cultural cubana y el esfuerzo de nuestros escritores y artistas en la construcción de una cultura que responda tanto a nuestra formación histórica como a la realidad revolucionaria que está viviendo Cuba".²²

Lo mejor de la intelectualidad cubana identificada con el proceso revolucionario se dio a la tarea estimular el estudio de la herencia cultural nacional, aunque consciente de que "La obra de los pensadores y artistas del siglo XIX -nuestro siglo clásico, en cierto modo-, inspira como antecedente fecundo lo que ahora se realiza; pero los grandes hechos de la hora presente ofrecen magnitudes y trascendencia que no pudieron imaginar los maestros de ayer".²³ Esto significaba que la nueva época debía gestar sus propios pensadores cuyo grado de autenticidad les hiciese corresponder con las exigencias de la nueva época, aunque se inspirasen en las paradigmáticas figuras del pasado.

El liderazgo de ese programa de recuperación de la memoria histórica no se encontraba propiamente en los círculos filosóficos. Y este hecho obedece a varias razones.

Con la Reforma de la enseñanza universitaria emprendida en 1961 desaparecieron las facultades de filosofía y letras de las tres universidades entonces existentes. Se mantuvieron las escuelas de letras, pero no las de filosofía. Estas últimas tendrían que esperar a los años setenta para su restablecimiento. La razón principal de tal espera²⁴ fue la consideración de que no existían profesores idóneos preparados para esa labor²⁴ y estos debían for-

pacio de debate en la Revolución Cubana"; Miranda, O. "El marxismo en el ideal emancipador cubano durante la república neocolonial"; Ravelo, P. "Posmodernismo y marxismo en Cuba"; *Temas*. La Habana. n.º. 3 Julio-Septiembre 1995; Guadarrama, P. "Cuba: marxismo soviético o marxismo occidental" en *América Latina: marxismo y posmodernidad*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1994; Acanda, J.L. "Cinco puntos para pensar el tema cultura nacional y marxismo"; Harnecker, M. "El marxismo y la cultura nacional"; Ichikawa, E. "El marxismo y la cultura nacional"; Ubieta, E. "Apuntes sobre el marxismo y la cultura nacional"; Martínez, H. "Marxismo y cultura nacional". *Contracorriente*. Año I. n.º. 1. Julio-Septiembre. 1995. pp. 101.116.

22 Torriente, L. de la. "Introducción". *Obras*. José Manuel Mestre. Biblioteca de Autores Cubanos. Universidad de la Habana. 1965. p. X.

23 Marinello, J. "Cuba: Pueblo y cultura" (1963). *Obras*. Letras Cubanas. La Habana. 1989. p. 131.

24 "En Cuba no existe todavía una Escuela o Facultad de Filosofía. Es muy reciente el proceso de tránsito de la sociedad semicolonial a la sociedad socialista en desarrollo, y fueron muy limitados los cuadros intelectuales cubanos con formación marxista durante la etapa de lucha. Una Escuela o Facultad de Filosofía no se puede improvisar, ni sus cuadros pueden ser trasladados de otros países al nuestro." García Galló, G.J. "La formación de cuadros científicos y técnicos en Cuba". *Islas*. Revista de la Universidad Central de las Villas. Santa

marse básicamente en la URSS, pues aunque algunos llegaron a realizar estudios de filosofía en otros países del entonces campo socialista, esto no fue lo usual dada el recelo de que recibieran una formación que no se correspondiese con la orientación ideológica deseada que se correspondía a la orientación predominante en la Unión Soviética.

Se mantuvieron los departamentos de filosofía en cada universidad -que en algunos casos fueron denominados de filosofía marxista-leninista-, y se generalizó en todas las carreras universitarias la enseñanza del materialismo dialéctico e histórico, así como la economía política y la teoría del socialismo o el comunismo científico, en correspondencia con las asumidas tres partes integrantes del marxismo.

En la actividad investigativa del *Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba*, creado también por esa época, no tuvieron inicialmente un grado de prioridad los estudios sobre el devenir filosófico cubano y latinoamericano. Esa situación fue cambiando durante la década del setenta, a inicios de los ochenta hasta nuestros días, en que se convertiría en una de sus tareas principales.

La acelerada formación de licenciados y doctores en filosofía a partir de los años setenta en la Unión Soviética, daba como frutos un egresado conocedor adecuado al nivel correspondiente de la historia de la filosofía anterior a Marx, y una mayor profundidad en las ideas de este pensador así como en las de Engels y Lenin, pero no siempre de otros marxistas.

En tanto, el estudio de la filosofía contemporánea, por lo regular, se efectuaba sobre la base de interpretaciones -de las traducciones al ruso de sus versiones- efectuadas por autores soviéticos. A la vez el desconocimiento de muchos de los representantes del llamado *marxismo occidental* era significativo.

En los estudios de historia de la filosofía se le prestaba generalmente mucha más atención a los pensadores de los pueblos que conformaban la Unión Soviética, que a los latinoamericanos y cuando se le dedicaba alguna atención a estos últimos, en muchas ocasiones se trasladaban esquemas de análisis que no permitían una adecuada comprensión de la especificidad del pensamiento filosófico latinoamericano.

Lógicamente, los licenciados en estos estudios que regresaban a Cuba e iniciaban su labor docente e investigativa se caracterizaban por su limitado conocimiento de la producción filosófica nacional y continental, que fueron superándose significativamente al percatare de tal insuficiencia en su formación intelectual. Algunos de estos han llegado incluso a destacarse por sus investigaciones sobre determinados aspectos de la filosofía latinoamericana, aunque otros mantienen esa insuficiencia en su formación intelectual.

Otro de los factores que pudo haber incidido en la relativa desatención en los estudios sobre la filosofía cubana anterior fue el triunfalismo materialista que predominaba en la época, según el cual todo idealismo, además de erróneo se encontraba en franca retirada del escenario filosófico mundial.

Dado que era común caracterizar a los filósofos cubanos decimonónicos y de la etapa prerrevolucionaria, así como a los latinoamericanos en sentido general como idealistas, muchos pensaban que no se justificaba dedicar esfuerzos a estudiar "filosofías moribundas", en tanto que otros se dedicaron a "descubrir" materialistas por doquier.

Era común en esa época el siguiente criterio: "El pensamiento marxista-leninista (...) avanza y triunfalmente gana posiciones, aliado con los resultados de la ciencia. (...) El pensamiento idealista se ve a la defensiva, en una retirada que pretende conservar sus posiciones básicas".²⁵ La filosofía idealista era caracterizada muchas veces de forma simple como agnóstica, decadente y reaccionaria.

La historia hoy se repite, pero en sentido inverso. Con la crisis del socialismo real y el marxismo, el auge del nihilismo, el escepticismo y el idealismo filosófico a escala internacional en general, muchos ilusos piensan que el materialismo y con él, el marxismo ya no tiene futuro ni razón de ser. La historia también se encarga en su momento de revelar cualquier tipo de hiperbolización. Anteriormente fue la del triunfalismo materialista y del socialismo, ahora es la del idealismo subjetivista y empirista y el neoliberalismo. Este es un fenómeno internacional y en Cuba aunque se mantiene el predominio del marxismo respecto a otras posturas filosóficas, tampoco es absolutamente inmune a los vientos postmodernos.

A esto se añade el hecho que en determinados círculos académicos cubanos continuaba pesando el criterio que la filosofía había que estudiarla exclusivamente a partir de pensadores de algunos países europeos o norteamericanos, a los que en aquellos momentos se les podía añadir los de la URSS, y por lo tanto no había que mirar mucho hacia el pensamiento nacional ni hacia el contorno latinoamericano para encontrar la filosofía *de verdad*.

Estos, entre otros, fueron algunos de los factores que incidieron en que los estudios sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano no alcanzasen un mayor reconocimiento en el ambiente académico del país durante las décadas del sesenta y el setenta.

En la evolución de la filosofía cubana parece dibujarse una especie de tendencia pendulante entre posiciones materialistas e idealistas. Si la segunda mitad del siglo XIX prevaleció el positivismo *sui generis*, del que Varona fue su máximo exponente, conjugado con formas del materialismo científico natural, al iniciarse el siglo XX la oleada antipositivista estimula el idealismo junto al irracionalismo y el fideísmo, que fueron predominantes hasta mediados de este siglo.

Con la orientación socialista que tomó la Revolución Cubana y el correspondiente arraigo del marxismo, lógicamente se inclinó más el péndulo de la difusión y cultivo filosófico hacia el materialismo, en este caso en su expresión dialéctica. Este metafórico movimiento pendulante debe entenderse en sentido de predominio de una corriente sobre la otra, lo cual no significa la desaparición de la contraria.

En la última década de este siglo, acompañando a la crisis del "socialismo real" y el grado de afectación del prestigio del marxismo, algunos piensan que nuevas formas de idealismo, escepticismo, nihilismo, fideísmo, e irracionalismo con tintes posmodernistas, toman posiciones también en el ambiente intelectual cubano del mismo modo que se aprecia tal tendencia a escala internacional.

25 Rodríguez Solveira, M. "Breve reseña del XIII Congreso Internacional de Filosofía". *Cuba Socialista*. Año III, n.º. 27. Nov. 1963. p.131.

En realidad en los noventa el marxismo trata de recuperarse y desvincularse de las interpretaciones dogmáticas que durante varios años fueron comunes en el ambiente filosófico cubano. Sin renunciar al contenido dialéctico, materialista, revolucionario y humanista que forman parte de su posible *núcleo duro*,²⁶ en articulación con las ideas económicas, sociológicas, políticas, etc., de esta teoría, una parte considerable de la intelectualidad en el país en los momentos actuales trata de ponerse a tono con los avances de las ciencias y el pensamiento del mundo contemporáneo, así como continuar fundamentando la praxis revolucionaria cubana.

A pesar de estos factores adversos, siempre hubo espacios en los que se mantuvo vivo el interés por estos temas. La Universidad Central de Las Villas a inicios de los sesenta publicó póstumamente *Valoraciones*, de Medardo Vitier, obra en la que reafirmaba la idea que: "Cuba puede enorgullecerse de su tradición filosófica, que llena todo el siglo XIX. Junto a los economistas y a los pensadores políticos, junto a los educadores y los revolucionarios, cerrando el armónico horizonte vemos lucir a distancia a nuestros filósofos. Los que *nos enseñaron a pensar*, preparaban así la conciencia para que solo quisiera y buscara lo digno y lo grande".²⁷

La conmemoración del inicio los *Cien años de lucha* del pueblo cubano, -pues en 1868 se iniciaron las guerras por la independencia del país-, motivó que en 1968 se le dedicara atención a algunos de los destacados pensadores cubanos. Isabel Monal, profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana, publicó en ese año *Tres filósofos del centenario* dedicados a analizar el pensamiento de J.A. Caballero, F. Varela, J de la Luz y su *Breve bosquejo de la filosofía en Cuba hasta el advenimiento de la República*, en los que analiza la radicalización del pensamiento filosófico cubano en su transición hacia la modernidad y la articulación entre las ideas filosóficas y las transformaciones ideológicas que se produjeron en las distintas actitudes de las diferentes clases sociales expresadas en el positivismo varoniano, el ideario martiano y el pensamiento socialista a fines del siglo XIX.²⁸

A ella se deben también valiosos estudios de periodización y caracterización de las corrientes del pensamiento filosófico latinoamericano. En especial sus investigaciones sobre la escolástica en esta región le condujeron a considerar como *reformismo electivo* las transformaciones paulatinas que se produjeron en el siglo XVIII con la articulación al pensamiento moderno y arriba a la conclusión que "es pues quizás con aquellos ponderados reformistas que se puede comenzar a hablar de un pensamiento propiamente latinoamericana-

26 "En el marxismo, cuatro parecen ser los pilares fundamentales que sostienen el resto de su complejo andamiaje: 1) el materialismo filosófico sustentado en la perspectiva histórico-social; 2) la comprensión dialéctica del mundo; 3) el humanismo en su pretensión concreta de realización del ideal comunista y 4) el carácter práctico-revolucionario de sus proyecciones en todos los planos de la vida social. Cada una de estas columnas no se sostienen a su vez por sí mismas, sino que exigen de un permanente apuntalamiento por parte de los complejos arcastrabes que, al igual que el *núcleo duro* en general, no pueden ser esbozados de una vez y por todas." Guadarrama, P. "El *núcleo duro* de la teoría marxista y su afectación por la crisis del socialismo". Colectivo de autores. *El derrumbe del modelo eurosoviético. Una visión desde Cuba*. Editorial Félix Varela. La Habana. 1994. Segunda edición. p. 34.

27 Vitier, M. *Valoraciones*. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. 1961. t. II. p. 16.

28 Véase: Monal, I. "Tres filósofos del centenario". Revista *Universidad de la Habana*. 1968; "Breve bosquejo de la filosofía en Cuba hasta el advenimiento de la República". *Lecturas de Filosofía*. Estudios. La Habana. 1968. pp. 117-119.

no...".²⁹ En los últimos tiempos además de sus trabajos sobre el desarrollo del marxismo en general, Isabel Monal ha prestado especial atención al devenir de esta teoría en el espacio intelectual cubano.

Las raíces y particularidades del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano han sido objeto de reflexión en estos años de la época revolucionaria por intelectuales que desde distintas perspectivas y disciplinas han tratado de encontrar, y han podido hacerlo, un tesoro de ideas humanistas que inspiran las nuevas transformaciones que aun hoy exigen los pueblos de *Nuestra América*.

Alejo Carpentier declaraba en 1961 que "Más aun, no podemos sino contemplar con alguna nostalgia la solidez de un *humanismo latinoamericano* (El subrayado es nuestro P.G.), que, en años a menudo terribles por la proliferación de dictadores, el encubrimiento de los caudillos bárbaros, y la frecuencia de las asonadas militares, propiciaba los más fecundos y generosos intercambios de hombres valiosos, nacidos en vecinos países del continente, a los cuales se confiaban las más altas responsabilidades culturales."³⁰ Ese *humanismo práctico* es el que se puede apreciar en Bolívar o en Martí,³¹ así como en otros destacados pensadores de estas fecundas tierras.

Así "el hallazgo de un hilo conductor que marca el camino progresista del pensamiento cubano: Varela, Mestre, Luz, Martí, Varona, "ha sido una de las preocupaciones de Carlos Rafael Rodríguez,³² quien ha dedicado análisis específico a cada una de ellas.

La dimensión ética del pensamiento cubano ha sido motivo de reflexión en Cintio Vitier como se aprecia en su libro *Ese sol del mundo moral*, en el que aun cuando no haya pretendido una "indagación filosófica",³³ ni tampoco histórica se confirma para bien la idea que no siempre los deseos de los autores se realizan en los resultados de sus obras. También Julio Le Riverend ha profundizado en la articulación entre eticidad y pensamiento político cubano.³⁴

29 Monal, I. *Las Ideas en América Latina*. Casa de las Américas. La Habana. 1985. T. I. p. 180.

30 Carpentier, A. "Informe al congreso", *Casa de Las Américas*. Año II. n.º 9. Septiembre-October, 1961. p. 18.

31 Véase: Guadarrama, P. "Humanismo práctico y desalienación en José Martí", en *José Martí 1895-1995. Literatura, Política, Filosofía, Estética*. Lateinamerika Studen. Universitat Erlangen-Nurnberg. n.º 10. 1994; *Revista de la Universidad INCCA* de Colombia. n.º 6. Bogotá, 1994; *Islas*. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. n.º 110. Enero-Abril 1995. pp. 163-174.

32 Rodríguez, C. R. *Letra con filo*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1983. p. XIV.

33 Vetier, C. *Ese sol del mundo moral*. Ediciones UNION. La Habana. 1995. p. 7.

34 "Quizás un estudio de la evolución de las ideas éticas en Cuba desde el P. José A. Caballero nos daría más de un argumento para ver, si no una total continuidad, por lo menos un cierto énfasis común en algunas cuestiones; énfasis que va adquiriendo precisión y hondura con el cambio de la realidad colonial. En este sentido, e independientemente del hecho de que, por su inserción social, Martí es portador de sentimientos y pensamientos más penetrantes que todos los cubanos precedentes". Le Riverend, J. "Martí: ética y acción revolucionaria", en *Anuario Martiano*. Biblioteca Nacional de Cuba. La Habana. 1970. p. 125.

Armando Hart³⁵ coincidente con dicha articulación ha insistido en la forma en que se ha enlazado la tradición democrática y el socialismo en el proceso histórico cubano.

Desde los primeros momentos en que se apreció la orientación socialista de la Revolución hubo marcado interés por estudiar los antecedentes del pensamiento socialista en Cuba. Eso lo atestiguan algunos estudios panorámicos sobre el anarquismo³⁶ y el socialismo utópico como los de Rivero Muñiz,³⁷ y otros estudios más específicos sobre algunas de sus figuras más representativas como los de Carlos del Toro sobre el socialista utópico Diego Vicente Tejera.³⁸ Las investigaciones sobre representantes del marxismo como Carlos Baliño, han sido desarrolladas por Carmen Gómez en *Baliño, primer pensador marxista cubano* (1985), tesis que ha sido cuestionada por Jorge García Angulo al presentar a Ricardo García Garófalo en esa pionera condición.³⁹

A mediados de los setenta se conformaron en el país algunos grupos de investigación filosófica interesados por especializarse en el pensamiento cubano y latinoamericano.

En esa década el autor del presente trabajo realizó una investigación sobre las particularidades del positivismo en Cuba,⁴⁰ en especial en la obra de E.J. Varona junto a otras figuras de la cultura cubana en la que acentuaba el carácter progresista y *sui generis* de esta corriente filosófica en el contexto nacional. El análisis de las ideas ateístas, éticas, políticas y sociológicas de Varona permitieron diferenciar el carácter de sus ideas socialdarwinistas de las posiciones racistas usualmente vinculadas a esta concepción. Las concepciones gnoseológicas de Varona fueron objeto de estudio por Edel Tussel, quien reveló la forma en que el pensador cubano superó el subjetivismo y el agnosticismo propios de esta corriente de pensamiento.

Un momento de avance en tales investigaciones lo constituyó la creación a fines de esa década en la Universidad Central de Las Villas, en Santa Clara, -en colaboración con

35 Hart, A. *Perfiles. Figuras Cubanas*. Ediciones CREAT. La Habana. 1994.

36 Véase: Mendoza, R. *El anarquismo en Cuba*. Tesis Doctoral. Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. Cuba. 1987.

37 Véase: Rivero Muñiz, J. "Los prolegómenos del socialismo en Cuba". *Cuba Socialista*. n.º. 7. La Habana. Mayo 1962. pp. 77-90.

38 "Él, como otros revolucionarios demócratas de su época no alcanzó a interpretar el socialismo científico de Carlos Marx (1818-1883), mientras que sí intentó conjugar su ideología socialista con el pensamiento martiano, al realzar la participación del pueblo trabajador en la guerra anticolonial y en los fines de conseguir un sistema social más justo en la joven república" Toro, C, del. "Diego Vicente Tejera: vida y obra" en Tejera, D. V. *Textos escogidos*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1981. p. LIV.

39 Véase: García Angulo, J. "Ricardo García Garófalo. ¿Primer marxista de Cuba?". *Vanguardia*, Santa Clara. 10 de agosto de 1989. p. 2.

40 Véase: Guadarrama, P: "El positivismo comtiano de Andrés Poey", *Islas*. n.º. 72. 1982. pp. .61-84; "El positivismo de Enrique José Varona", *Islas*. Revista de la UCLV. n.º.54. 1976. pp. 3-26; "La influencia del positivismo en Emilio Bobadilla" (Coautor Omar George), *Islas*. n.º. 68. 1981. pp.117-136; "La huella del positivismo en la obra de Fernando Ortiz", *Islas*. n.º. 70. 1981. pp.37-70; "El ateísmo y el anticlericalismo de Enrique José Varona", *Islas*. n.º. 59.1 978. pp. 164-182; "Die philosophische Auffassung Enrique José Varonas über die gesellschaftliche Entwicklung", en *Referateblatt Philosophie*. Reihe E. Berlin. 17 (1981) 2, Bl.15 (204). Guadarrama, P y Tussel, E. *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1986; Guadarrama, P. "El positivismo de Manuel Sanguily", *Islas*. n.º. 64. 1979. pp.155-184; "Las ideas éticas de Varona", *Islas*. n.º. 54-55; "El papel de Enrique Piñero en la introducción del positivismo en Cuba", *Islas*. n.º. 65. 1980. pp. 157-170; "Las ideas sociopolíticas de Varona", *Islas*. n.º. 57. 1977. pp.51-110; "Significación de la obra de Enrique José Varona en la filosofía cubana", *Siglo XIX*. Revista de Historia. Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey-México. Año I. n.º.2. Julio-Diciembre, 1986. pp. 39-68.

los Institutos Superiores Pedagógicos “Juan Marinello” de Matanzas y “Félix Varela”, Fial Cienfuegos-, de un equipo de investigación dirigido por quien escribe este artículo, que emprendió la tarea de estudiar el desarrollo de *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX. (1900-1960)*. Este libro fue editado en 1995 por la Universidad Autónoma del Estado de México y en 1998 por la Editorial “Félix Varela” de Cuba.

Los principales resultados de este trabajo consisten en una caracterización de las ideas de los principales intelectuales que de distinto modo cultivaron el saber filosófico en el país durante ese período y la determinación de las etapas fundamentales, líneas ideológicas, corrientes filosóficas, temas y problemas de investigación; así, obras y publicaciones periódicas más significativas de la vida filosófica nacional de ese período.

Por esa misma época surgen en el *Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba*, con la participación de algunos profesores de la Universidad de La Habana y el Instituto Superior Pedagógico “Enrique José Varona” un grupo de investigación sobre historia de la filosofía en América Latina.

También en la Universidad de Oriente, en Santiago de Cuba, algunos profesores impulsaron las investigaciones sobre pensadores cubanos, especialmente las ideas filosóficas de José Martí, desarrolladas por José Antonio Escalona, como tesis doctoral. Posteriormente algunos investigadores de ese grupo se articularon a los temas conjuntos de investigación sobre la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina con la Universidad Central de las Villas.

A fines de los setenta se produjeron las primeras graduaciones de licenciados en filosofía formados de acuerdo a la concepción marxista-leninista. Resulta muy significativo que entre los temas de un grupo de las tesis aparezcan al menos algunos relacionados con algunos pensadores cubanos como Luz y Caballero, Martí, y Varona.

A inicios de los ochenta se logró la coordinación de todos los grupos existentes en el país para la elaboración de dos obras de colectivos de autores: una historia de la filosofía en Cuba y una historia de la filosofía en América Latina.

El desarrollo de estas investigaciones coincidió con los intereses del *Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS* de elaborar una nueva Historia Universal de la Filosofía, en la que participaran autores de diferentes países sobre sus respectivas áreas de estudio.

Con esos objetivos se sistematizaron e intensificaron las discusiones de resultados parciales de investigación, algunos de los cuales comenzaron a publicarse en la *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, creada en 1983 y dedicada básicamente a temas filosóficos, así como en las revistas universitarias ya existentes. Lamentablemente no se logró la publicación final e integral de ambas obras que aspiraban ofrecer un análisis del desarrollo de la filosofía en América Latina, desde la perspectiva marxista con un carácter más objetivo y documentado que los hasta ese momento se conocían.

En esa labor desempeñó un liderazgo significativo Zayra Rodríguez Ugidos, quien anteriormente se había dedicado a estudios sobre filosofía clásica alemana y lógica dialéctica, así como a otros temas sobre la naturaleza de la filosofía marxista. Posteriormente orientó también su interés hacia temas como el althusserianismo en México, como se aprecia en su obra *Filosofía, Ciencia y Valor* (1985) y algunos problemas gnoseológicos en José de la Luz y Caballero, en el que llega a la conclusión de que “las

ideas de la ilustración y el enciclopedismo no ejercen en América Latina una influencia uniforme".⁴¹

Lamentablemente su muerte accidental, junto a la de Ileana Rojas Requena, quien también orientaba su interés junto a Daysi Rivero por *Justo Sierra y la filosofía positivista en México* (1987) produjeron una sensible pérdida en la vida filosófica cubana de los últimos tiempos. De este último trabajo junto a otros estudios de Lourdes Rensoli, sobre *El positivismo en Argentina*, publicado por la Universidad de la Habana en 1988 en la introducción a una antología sobre el tema, de Marisela Fleites sobre el positivismo en Brasil (inédito) y del que suscribe sobre el positivismo en Centroamérica y las Antillas se elaboraron unas conclusiones conjuntas, en las que se sostienen algunas tesis caracterizadoras del positivismo y el materialismo científico natural en América Latina. En los últimos años emprendimos personalmente la tarea de continuar y ampliar aquella tarea de caracterización de los que hemos denominado *el positivismo sui generis* de América Latina en nuestro libro *Positivismo y antipositivismo en América Latina*.⁴²

Múltiples fueron los resultados de aquel intento no concluido durante la década de los ochenta de escribir en Cuba una historia de la filosofía en América Latina. La cantidad trabajos fue tal que la *Revista Cubana de Ciencias Sociales* dedicó una sección en varios números sobre investigaciones histórico-filosóficas en América Latina. También las revistas *Islas* y *Universidad de La Habana*, entre otras publicaciones dieron a conocer muchos de ellos. Las revistas *Casa de Las Américas*, *La Gaceta de Cuba*, *Temas*, *Contracorriente* y *Revolución y Cultura* han dado a conocer de igual modo algunos de estos resultados.

Entre esos trabajos se encuentran los de Rigoberto Pupo sobre las ideas filosóficas de Antonio Caso, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez. Posteriormente Pupo ha publicado otros estudios sobre las ideas filosóficas de Martí. Marta Martínez Llantada abordó el pensamiento de José Vasconcelos y otros autores se dedicaban a otros pensadores y temas de la filosofía latinoamericana. Es apreciable que en los ochenta se incrementa el número de libros relacionados con el desarrollo del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano.

En 1984 aparece *La filosofía clásica alemana en Cuba (1841-1898)* de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro, en el que además de analizar la distinta recepción de Kant en Varela, Luz y Perojo, así como de Hegel en Montoro y otros cubanos ilustres se detiene en los intentos de penetración del krausismo en este país.

Se publica también en 1984 *Félix Varela. Su pensamiento político y su época* de Olivia Miranda, quien se ha destacado por varias investigaciones sobre el desarrollo de la filosofía en Cuba. En tal sentido fue muy meritoria su labor en la obra colectiva del Instituto de Literatura y Lingüística: *Perfil Histórico de las letras cubanas desde los orígenes hasta 1898*, publicado en 1983. Especial atención le ha otorgado a *Ecos de la Revolución Francesa en Cuba* (1989) y últimamente al estudio de la trayectoria del pensamiento marxista y leninista en este país.

41 Rodríguez Ugidos, Z. *Obras*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1988. p. 131.

42 Véase: Rivero, D; Rojas, I; Rensoli, L; Fleites, M y Guadarrama, P. "El positivismo y el materialismo científico natural en Latinoamérica", en *La filosofía México Siglo XX. I. Aproximaciones*. Universidad Autónoma de Tlaxcala. 1988. pp. 25-28; Guadarrama, P. *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Universidad Autónoma del Estado de México. Toluca. 1999.

Un balance de los estudios sobre el pensamiento cubano y la filosofía latinoamericana alcanzados en los últimos años en Cuba debe tomar en consideración también los realizados por el grupo de la Universidad Central de las Villas en Santa Clara.

Desde mediados de los años ochenta este equipo desarrolló investigaciones, entre otras, sobre la ruptura y continuidad en la herencia filosofía cubana que concluyó con la tesis doctoral de Miguel Rojas. La mayor parte del equipo se incorporó desde mediados de los ochenta a la determinación del *Humanismo en la filosofía latinoamericana de la liberación*, investigación que publicó integralmente *Islas* n°. 99 en 1990 y posteriormente en 1993 la editorial El Buho de Bogotá.

En esta obra colectiva se llegó a la conclusión que: "La filosofía de la liberación tiene una dimensión básicamente antropológica y humanista. Aun cuando en los momentos ontológicos, epistemológicos y axiológicos afloran con necesaria frecuencia en los discursos de sus representantes, esto sólo se hace en función de contribuir a una mejor comprensión de las particularidades de la esencia humana expresada de modo concreto a través de las condiciones de existencia del hombre latinoamericano contemporáneo, para de ese modo establecer las vías efectivas de liberación social. Lógicamente tal análisis se efectúa con la utilización del aparato categorial de otras filosofías, como ya se observó al determinar sus fuentes teóricas y el instrumental existencialista, fenomenológico, marxista, historicista, etcétera, es utilizado indistintamente en los análisis, pero el móvil principal de sus reflexiones es cómo alcanzar un *status* superior para el hombre de estas tierras marginadas, y no tanto el problema de su esencia. Indudablemente la filosofía de la liberación ha desempeñado un papel concientizador al denunciar a todas las calamidades que subhumanizan al hombre latinoamericano".⁴³ Además se elaboró una clasificación de algunas de las principales posiciones de las distintas tendencias que se aprecian en el seno de esta corriente actual de la filosofía latinoamericana.

Los estudios sobre la filosofía de la liberación obligaron a profundizar el conocimiento sobre las características de la evolución del pensamiento marxista en América Latina. También la confrontación del marxismo con otras corrientes motivó algunos intereses específicos para profundizar en la cuestión. Con ese objetivo surgieron los libros de Pablo Guadarrama *Marxismo antimarxismo en América Latina* (1990), *América Latina: Marxismo y posmodernidad* (1994) y *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*. (1997).

Durante los noventa este grupo de la Universidad Central desarrolló una investigación que culminó con la obra colectiva de quince autores, dirigida por el que suscribe, con el título *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, de la cual con anterioridad algunos de sus resultados fueron parcialmente publicados.⁴⁴ Este trabajo condujo al grupo a analizar el impacto de la crisis del socialismo real y

43 Colectivo de autores dirigido por P. Guadarrama. "La filosofía latinoamericana de la liberación", en *La filosofía en América Latina*. Editorial El Búho. Bogotá. 1993. p. 317.

44 Véase: Guadarrama, P. "Humanismo y socialismo en la óptica del pensamiento marxista latinoamericano", *Contracorriente*. La Habana. Marzo. 1966. n°. 3. pp. 90-97: "Cuatro actitudes de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo" en *Alternativas de izquierda al neoliberalismo*. H. Dilla, M. Moneo, J. Valdés Paz. (C). Fundación de Investigaciones Marxistas. Madrid. 1996. pp. 57-70; Colectivo de autores dirigido por P. Guadarrama. *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*. Universidad INCCA de Colombia-Universidad Central de Las Villas. Bogotá. 1999.

del marxismo en el tratamiento de algunos problemas teóricos por parte algunos representantes de la intelectualidad de izquierda en esta región.

Otra obra colectiva de reciente aparición también coordinada por el que suscribe y con la participación de profesores de la Universidad Central, la Universidad de la Habana y el Instituto de Filosofía, es *Filosofía en América Latina* (1998), que ha tenido aceptación como texto para esta asignatura en las carreras de filosofía y letras de las universidades cubanas.

En la actualidad ese grupo de la Universidad Central emprende la tarea de dar continuidad a los estudios sobre el pensamiento filosófico, especialmente del marxista, en Cuba durante las últimas décadas del siglo XX así como sobre el desarrollo de la antropología filosófica en América Latina en el siglo XX.

La animación del interés por el tema de la filosofía latinoamericana a partir de los ochenta se expresó en la realización en 1986 de un Taller de carácter nacional dedicado a este tema en el *Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba*.

A continuación en 1987 se desarrolló en la Universidad Central de Las Villas el I Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Este simposio se ha sistematizado y efectuado en 1989, 1992, 1994, 1996 y 1998 con la participación de numerosos investigadores cubanos y extranjeros. Sus memorias han sido publicadas en la revista *Islas* de esa Universidad Central de Las Villas.⁴⁵

También en dicho Centro, en noviembre de 1994, se realizó el I Taller de Pensamiento Cubano. Este evento reunió a especialistas de diversas disciplinas que debatieron sobre las líneas ideológicas del pensamiento cubano en el contexto latinoamericano, las principales etapas y representantes del pensamiento cubano, el pensamiento marxista en nuestra identidad nacional y otros temas.⁴⁶

En noviembre de 1995 se efectuó el segundo y en él se abordaron las cuestiones referidas a conciencia histórica y compromiso social en el pensamiento cubano, ruptura y continuidad en la evolución de las ideas en Cuba, así como el lugar del marxismo en el humanismo y la autenticidad del pensamiento latinoamericano.

Y en enero de 1998 se desarrolló el III Taller dedicado al centenario de la guerra hispano-cubano-norteamericana del 1898 y su significación en el pensamiento cubano, así como la articulación entre conciencia histórica y praxis social en esta centuria de la vida político social y cultural cubana.

Durante los años setenta e inicios de los ochenta era frecuente la presencia cubana en congresos de filosofía que se efectuaban en la entonces Unión Soviética y en otros países socialistas. Sin embargo, en ese período los contactos con filósofos latinoamericanos, aunque nunca desaparecieron del todo, tampoco eran muy usuales.

A partir de mediados de los años ochenta se incrementó considerablemente la participación de profesores e investigadores de universidades y otras instituciones cubanas en congresos filosóficos en América Latina y en Europa Occidental.

45 Las memorias de estos simposios han sido publicadas en la revista *Islas*, de la Universidad Central de las Villas. Números 90, 92, 96, 108, 115 y 119.

46 Véase: *Memorias del Taller de Pensamiento Cubano. Historia y destino*. Universidad Central de las Villas. 9-11 Noviembre, 1994. Ediciones CREAT. La Habana. 1995.

A la vez paulatinamente se incrementó la visita de filósofos latinoamericanos, entre ellos algunos que se han destacado por sus trabajos referidos a la filosofía latinoamericana. Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Gabriel Vargas Lozano, Horacio Cerutti, Ricaurte Soler, Alejandro Serrano Caldera, Hugo Biagini, Ruben Jaramillo, José Rafael Nuñez Tenorio, entre otros han frecuentado las universidades cubanas en los últimos años, pero también otros como León Olivé, Mario Bunge, etc., que se destacan en otras áreas del saber filosófico. Las intervenciones de estos investigadores en congresos, conferencias, etc., han contribuido significativamente a la motivación del ambiente intelectual cubano por este tipo de estudios.

La participación de investigadores cubanos y extranjeros dedicados a estos temas han impulsado el creciente intercambio con colegas de otros países, especialmente de América Latina, pero también de Norteamérica y Europa. A la vez no se debe ignorar los estudios que sobre la filosofía en Cuba en estos años han desarrollado investigadores europeos como el Oleg Ternevoi, cuyo libro *La filosofía en Cuba (1790-1878)*, primero publicado en Bielorusia y posteriormente en Cuba en 1981 constituye una obra de necesaria referencia.

Otros investigadores de la ilustración cubana como Adalbert Dessau y Birgit Gertenberg de Alemania así como los numerosos estudiosos del pensamiento martiano que harían extensa su simple mención. Algo destacable fue el congreso dedicado exclusivamente al pensamiento de José Martí efectuado en la Universidad de Erlangen, Nuremberg, Alemania, en diciembre de 1994. Evidentemente la dedicación de estos investigadores extranjeros a tales estudios constituye otro aval de la riqueza intelectual del pensamiento filosófico cubano.

Resultaría muy extenso hacer referencia a todos los congresos, conferencias, libros y artículos que en las dos últimas décadas han abordado en Cuba la historia de las ideas filosóficas en "Nuestra América". Pero sí resulta imprescindible en el presente análisis precisar algunos de los rasgos de este tipo de investigación durante las últimas décadas de este siglo.

La mayor parte de estos estudios en un inicio han pretendido y declarado ser una *adecuada aplicación* de la teoría marxista leninista a las circunstancias históricas latinoamericanas. Tal criterio ha partido para algunos investigadores del supuesto que el marxismo-leninismo descubrió las leyes generales a través de las cuales discurren básicamente las ideas filosóficas en su historia, -entre otras, la lucha entre el materialismo y el idealismo, entre concepciones dialécticas y metafísicas y entre las posturas reaccionarias y progresistas en el desarrollo social-, por tanto solo se trataba simplemente de apreciar como se har. revelado estas leyes en el contexto latinoamericano.

El hecho de que objetivamente existan tales regularidades, junto a muchas otras, en la evolución histórica de las ideas filosóficas no justifica que hayan sido frecuentes algunos enfoques simplificadores de la cuestión que han desfigurado algunas formas específicas de la filosofía latinoamericana en su desarrollo histórico.

Durante algún tiempo se extendió el criterio de que al considerarse la filosofía marxista-leninista el nivel superior de toda la historia universal de la filosofía, que contenía en sí una exclusiva *científica respuesta* para todas y cada una de las cuestiones medulares del saber filosófico, entonces la validez de las ideas de los restantes filósofos estaría en dependencia del mayor o menor grado de aproximación a esta filosofía.

En algunos casos se ha tratado de insistir en los elementos materialistas, ateos, anticlericales, dialécticos, revolucionarios, progresistas, etc., de algunos pensadores cubanos que puedan ser considerados antecedentes de la concepción marxista y de la ideología de la Revolución Cubana.

Cuando se ha planteado la existencia de limitaciones o insuficiencias de estos pensadores, se ha hecho tomando como referencia, el marxismo-leninismo, o al menos lo que algunos consideran como tal, ya que en el seno de esta filosofía, existen, por supuesto, también posiciones contradictorias sobre un mismo problema.

Aunque en algunos pensadores latinoamericanos realmente existen elementos avanzados en el plano ontológico, epistemológico, axiológico, ideológico, etc., no es menos cierto que en ocasiones interpretaciones forzadas han atentado contra la objetividad de los análisis.

La constante búsqueda de contradicciones en el pensamiento de algunos de los representantes de la filosofía latinoamericana no ha sido más que el producto de la imposición de determinados esquemas de análisis. Cuando los autores en cuestión no se han correspondido con dichos enfoques preelaborados ha sido considerados *contradictorios*, *insuficientes*, etc.

Pudiera apreciarse que durante un tiempo prevaleció un criterio teleológico en cuanto al estudio de la evolución de la filosofía latinoamericana.

A partir de la falsa idea de que todos los caminos conducen a Roma, se pensaba que todos los pensadores en la historia universal de la filosofía desde la antigüedad hasta nuestros días debían ser evaluados por su proximidad o distancia de las ideas de los clásicos del marxismo-leninismo, aun cuando no siempre estos se pronunciaron sobre todas y cada una de las cuestiones abordadas por el resto de los filósofos.

Este enfoque comparativo basado en el *principi autoritatis* forzaba a continuamente hacer referencia a frecuentes citas de dichos clásicos, o en su defecto algún filósofo soviético reconocido que dejara marcado los puntos de referencias que indicaban los límites de la verdad y la falsedad.

El enfoque maniqueísta que, por lo regular, prevaleció en esa época llevaba a considerar que a los filósofos latinoamericanos, al igual que los del resto del mundo, había que encuadrarlos en dos bandos: materialistas o idealistas, dialécticos o metafísicos, progresistas o reaccionarios, etc.

La mayoría de los pensadores latinoamericanos, -con la excepción de los de ideas socialistas que siempre han sido menos-, eran considerados dentro de la tradición del pensamiento burgués. Tal enfoque dicotómico implicaba observarlos con alguna prevención e insistir en sus limitaciones ideológicas además de su distancia de la *única concepción verdaderamente científica del mundo*.

Indudablemente estos criterios afectaron parcialmente la comprensión de la especificidad y el valor de las ideas de algunos representantes de la filosofía en Cuba y Latinoamérica de otras épocas y también de la actualidad.

Afortunadamente este tipo de enfoque predominó bastante durante los años sesenta y setenta, e incluso hasta principios de los ochenta, y aun no ha desaparecido del todo, fue gradualmente superado en la misma medida en que se profundizó en el conocimiento de las particularidades del pensamiento filosófico latinoamericano.

Una vez que comenzó a apreciarse que el desarrollo de la filosofía en cualquier parte del mundo no puede limitarse a diferenciar lo blanco de lo negro y que existen diversas tonalidades de grises en cuanto a su riqueza epistemológica, la valoración de la herencia filosófica cubana y latinoamericana se ha desarrollado mucho mejor, pues ha contado con mayores elementos de objetividad.

Ha sido común caracterizar a los pensadores latinoamericanos como cultivadores de un *humanismo abstracto* que en cierto modo descalificaba sus ideas. No siempre se ha tenido presente de forma adecuada los diversos grados de concreción que en circunstancias distintas han sido propias de estos hombres, quienes se han enfrentado a diversas formas de alienación en las diferentes épocas que les ha correspondido vivir.

Las investigaciones en el terreno de la ética en el país aunque tomaron auge como se expresa en múltiples publicaciones no le dedicaron inicialmente un capítulo aparte como luego se podría observar en algunos estudios sobre las ideas éticas de algunos pensadores latinoamericanos.

No ha sucedido lo mismo con el estudio de las ideas estéticas en Latinoamérica. El hecho de contar América Latina con una riqueza extraordinaria en su producción literaria y artística ha incidido en que su análisis estético haya proliferado en Cuba, aunque no siempre realizado por los filósofos de profesión.

Han sido con mayor frecuencia por profesores de literatura y arte latinoamericano quienes han aportado valiosos estudios sobre el tema. Los análisis de la identidad cultural latinoamericana han motivado reflexiones filosóficas en Roberto Fernández Retamar, Armando Hart, Enrique Ubieta, entre otros. Este último además de su libro *Ensayos de identidad* (1993), se ha dedicado al estudio de otras personalidades y problemas del pensamiento cubano, y especialmente a la obra de José Martí.

El tema de la identidad cultural latinoamericana ha sido cada vez más frecuente motivo de análisis filosófico como puede apreciarse en el libro *La polémica sobre la identidad* (1997) de Georgina Alfonso, Emilio Ichikawa, Miguel Rojas y Sergio Valdés.

El estudio de los problemas axiológicos en el pensamiento latinoamericano no ocupó la mayor atención hasta fines de los setenta. A partir de entonces, el hecho de que en el seno de la propia filosofía marxista este tema tomara cierto interés incidió favorablemente en que se orientara también la mirada hacia el ámbito latinoamericano, como se observó en los últimos trabajos de Zayra Rodríguez, y posteriormente en los de José Ramón Fabelo, en su libro *Práctica, conocimiento y valoración* (1989) y América Pérez, quienes se han dedicado a la revalorización del pensamiento axiológico latinoamericano, especialmente el de Risieri Frondizi, Eduardo García Maynez, etc.

Algo similar sucedió con las investigaciones sobre el desarrollo de la filosofía de la ciencia en América Latina. Con la constitución en la Universidad de La Habana de un grupo dedicado al estudio de los problemas filosóficos del desarrollo de la ciencia y la tecnología en América Latina, dirigido por Jorge Nuñez Jover, se suplió esta ausencia. Muchos de los resultados de este equipo han encontrado eco académico tanto en el país como en el extranjero.

En el caso de la filosofía analítica no ha encontrado en Cuba una significativa recepción por múltiples factores que demandan un estudio especial. Solo algunos trabajos como los de Félix Valdés le han dedicado atención.

Las investigaciones sobre la influencia de algunas corrientes del pensamiento norteamericano en Cuba, como es el caso del pragmatismo, han sido también atendidas por An-

tonio de Armas y Caridad Regina García, en proporción a la limitada magnitud que estas ideas tuvieron en la primera mitad del siglo XX cubano.

Sin embargo los estudios sobre la huella de la fenomenología y el existencialismo en Cuba o en América Latina han sido escasos, del mismo modo que sobre los cultivadores de otras corrientes de la filosofía contemporánea, como el historicismo, el vitalismo, el neokantismo, etc.

El análisis sobre los problemas metodológicos que implican las investigaciones sobre la historia de la filosofía en América Latina no ha constituido una preocupación de amplia magnitud, aunque existen algunos análisis dedicados al tema, especialmente a la cuestión de las periodizaciones como los realizados por Isabel Monal y los referidos a Cuba por Carmen Gómez, Ramón Rodríguez, Thalia Fung y el que suscribe.⁴⁷ Sin embargo, las cuestiones relacionadas con la cuestión de su originalidad y autenticidad⁴⁸ -que tanto han preocupado a investigadores de otros países de la región no ha sido tan común en Cuba.

Tal vez aquel criterio según el cual el marxismo-leninismo poseía su instrumental metodológico tan correctamente elaborado por lo que solo se trataba de una adecuada *aplicación* al pensamiento latinoamericano, incidió en que no se le dedicara mayor atención al asunto. Otros factores, que requerirán investigación aparte, también pudieron haber incidido en ese relativo descuido de los estudios sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano.

El tema del pensamiento religioso cubano y latinoamericano durante la década del sesenta y el setenta tampoco ocupó el lugar que posteriormente alcanzaría entre los investigadores de este país. La conflictiva relación inicial de la Iglesia Católica, con el rumbo de la Revolución Cubana incidió de algún modo en tal desatención. Esta situación se ha modificado en los últimos años como pudo apreciarse con la visita del Papa Juan Pablo II a la Isla. En los últimos tiempos es más común la realización de eventos académicos sobre estos temas, como en el caso del pensamiento de Félix Varela, con la participación en común de investigadores de instituciones religiosas y laicas.

El auge de la teología de la liberación en América Latina incidió favorablemente en el auge de estos estudios en Cuba. En esa labor de investigación sobre las ideas religiosas y concepciones teológicas en esta región se han destacado investigadores del Instituto de Filosofía, Ana Luisa Rodríguez, Gaspar Montagne, José Aróstegui, etc., y del Departamento de Estudios Socioreligiosos del Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente en lo que a la problemática psicológica y sociológica en Cuba y América Latina se refiere, entre ellos del Jorge Ramírez Calzadilla. Los estudios de carácter histórico sobre este tema han encontrado cultivadores en Enrique López Oliva y otros investigadores.

A partir de los ochenta tanto en las universidades y otras instituciones científicas y docentes como en algunos seminarios religiosos protestantes se ha evidenciado mayor in-

47 Entre algunas de las periodizaciones del pensamiento cubano y latinoamericano se encuentran: Gómez, C. Y Rodríguez, R. "Algunas consideraciones acerca de la periodización de la historia de la filosofía en Cuba", *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. La Habana, n.º. 13, Enero-Abril de 1987. pp. 5-16; Monal, I. *Las ideas en América Latina*. Edición citada y Fung, T. y Guadarrama, P. "El desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba". *Islas*. n.º. 87. 1987. pp. 34-47.

48 Véase: Colectivo de autores. *Pensar al Che*. Centros de Estudios sobre América. Editorial José Martí. La Habana. 1989.

terés por la herencia filosófica nacional y latinoamericana. Esto puede apreciarse en los trabajos de Rafael Cepeda, quien ha estudiado el pensamiento de Manuel Sanguily y *Lo ético cristiano en la obra de José Martí* (1992); Reinerio Arce, en su libro *Religión: poesía del mundo venidero. Implicaciones teológicas en la obra de José Martí* (1996; Adolfo Ham, quien ha investigado sobre las ideas filosóficas y teológicas de José de la Luz y Caballero y otros representantes del pensamiento filosófico cubano, especialmente sobre José Martí.

Un lugar especial ha ocupado en los últimos años las tesis doctorales sobre las ideas filosóficas de José Martí sustentadas en otros países por los investigadores cubanos Adalberto Ronda, José Antonio Escalona, Ordenel Heredia, y otros.

No es posible tampoco ignorar los valiosos estudios que sobre el pensamiento político cubano y latinoamericano han desarrollado numerosos historiadores cubanos, cuyas investigaciones por lo regular trascienden su disciplina y se adentran en múltiples problemas de raíz filosófica. Este es el caso de los trabajos de Sergio Aguirre sobre las actitudes ideológicas de la burguesía cubana, Alberto Prieto sobre Bolívar y otros próceres latinoamericanos, y Eduardo Torres-Cuevas sobre *La polémica de la esclavitud José Antonio Saco*. (1984), Antonio Maceo, *las ideas que sostienen el arma* (1995), Félix Varela, *los orígenes de la ciencia y la conciencia cubanas* (1995), así como los de Jorge Ibarra, Sergio Guerra, Pedro Pablo Rodríguez, Oscar Loyola, etc., sobre José Martí y otros pensadores latinoamericanos. Gabino de la Rosa se ha destacado por sus investigaciones sobre el librepensamiento y el ateísmo en Cuba, las ideas de Varona, Antonio Mestre y otros momentos de la filosofía cubana. Del mismo modo los investigadores sobre la historia de la ciencia en Cuba han ofrecido sustanciales aportes a estos estudios como los de Pedro M. Pruna Goodgall sobre *Los jesuitas en Cuba hasta 1767* (1991) y otros trabajos.

En la actualidad los estudios académicos en Cuba sobre el pensamiento filosófico cubano y en especial su significado en la filosofía latinoamericana se han incrementado considerablemente. Además de los proyectos de investigación que ejecutan los grupos constituidos, se desarrollan cursos de maestrías y estudios de doctorados en la Universidad Central de las Villas y en la Universidad de La Habana sobre estos temas.

Entre algunas de las tesis doctorales en filosofía y ciencias políticas que en los últimos años se han sustentado en Cuba sobre estos temas se encuentran las de Carlos Delgado sobre el pensamiento ético de Ernesto Che Guevara; Mirta Casaña sobre la recepción del marxismo en la obra de Leopoldo Zea; Héctor Pupo sobre la cuestión del sujeto en José de la Luz y Caballero; Miguel Rojas sobre la continuidad y ruptura de la filosofía en Cuba en la primera mitad del siglo XX; Ileana Capote sobre el pensamiento político de Raúl Roa; Carmen Barandella sobre el positivismo de José Ingenieros; Jorge González sobre las ideas filosóficas de José Enrique Rodó, Rafael Plá, sobre la cuestión de lo universal en la filosofía de la liberación; María Teresa Vila Bormey sobre la conciencia histórica y la praxis en la filosofía de la liberación. Los temas de tesis de maestría y de licenciatura referidos a este asunto son significativamente considerables y requerirían una amplia referencia.

En otros centros de educación superior del país como los institutos superiores pedagógicos de La Habana, Matanzas, Santa Clara, Camagüey y Santiago de Cuba, así como algunos institutos superiores de ciencias médicas de estas ciudades, también se ha hecho algo más común encontrar investigadores de la herencia filosófica cubana y latinoamericana.

Resultó muy estimulante para los investigadores de esta temática que desde mediados de los ochenta el gobierno cubano haya insistido en la necesidad de ampliar y profundizar en todo el sistema de educación del país el estudio de la historia de América Latina y

en especial en las raíces y valores del pensamiento de esta región. Con ese objetivo se ha propiciado mucho más en los últimos años eventos y publicaciones referidas al tema en cuestión.

Objeto de especial análisis ha sido el pensamiento de Ernesto Che Guevara, en sus múltiples aspectos económico, político, ético, etc., labor esta que se intensificó durante 1997 con motivo del treinta aniversario de su muerte.⁴⁹ De la misma forma en etapa más reciente también el pensamiento de Fidel Castro, Carlos Rafael Rodríguez, Raúl Roa, y otras personalidades de la cultura y la vida política nacional de actualidad son objeto de varias investigaciones en esos y otros planos.

La toma de conciencia de la significación especial de mantener el cultivo de las ideas marxistas y leninistas en condiciones internacionales tan adversas para el socialismo, en la actualidad ha motivado un incremento en las reflexiones sobre las particularidades del marxismo en Cuba y en América Latina. Los nuevos textos docentes para las asignaturas de filosofía han incorporado⁵⁰ considerables referencias específicas a pensadores cubanos y latinoamericanos, hecho que no era tan común en la etapa anterior.

El análisis de algunas personalidades del pensamiento marxista en América Latina, como José Carlos Mariátegui, especialmente con motivo del centenario de su nacimiento, han dado lugar a congresos y publicaciones sobre este tema en los que otros investigadores cubanos como Joaquín Santana, quien dedicó una amplia investigación al pensador peruano; Jorge Luis Acanda, quien elaboró su tesis doctoral sobre la obra de Adolfo Sánchez Vázquez; Xiomara García que anteriormente estudió las ideas filosóficas de Medardo Viter y posteriormente la filosofía de la praxis en Sánchez Vázquez, entre otros, Miguel Rojas, con su libro *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina* (1994) también han participado en varios eventos dedicados al Amauta.⁵¹

La cuestión de la *crisis del marxismo* -que durante algún tiempo encontró cierta resistencia a su admisión en determinados círculos- se ha convertido en objeto frecuente de reflexión con la profundidad y amplitud que merece el problema. Múltiples debates sobre el marxismo en Cuba en los que han participado Isabel Monal, Fernando Martínez Heredia, Joaquín Santana, Aurelio Alonso, Olivia Miranda, Paul Ravelo, Enrique Ubieta, Martha Harnecker, Emilio Ichikawa, Ruben Zardoya, etc.⁵²

49 "En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica cuando no ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, sociopolítico, económico, ideológico, científico". Guadarrama. P. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana. Editora Política. 1985.

50 Véase: Colectivo de Autores: *Lecciones de filosofía marxista-leninista*. (T. I y II). Editorial Félix Varela. La Habana. 1991.

51 Véase: *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América*. Coloquio Internacional convocado por la Casa de Las Américas en La Habana del 18 al 21 de julio de 1994. Cuadernos Casa-Editorial Amauta. Lima. 1996.

52 Véase: "La cultura marxista en Cuba" *Temas*. La Habana. n°. 3. Julio-Septiembre 1995. pp.5-68; *Contracorriente*. n°.1. La Habana. Julio-Agosto. 1995. pp. 101-116.

La oxigenación en los debates sobre la crisis teórica de la filosofía marxista han contribuido de algún modo a una mejor comprensión de las actitudes de algunos marxistas en América Latina⁵³ -como en otras partes del mundo-, durante la época del "socialismo real" que no eran tan apreciados entonces debido a sus posturas heterodoxas respecto al pensamiento filosófico soviético.

Existe plena conciencia del papel de la intelectualidad cubana en las circunstancias actuales respecto a esta conflictiva cuestión. Indudablemente, también en el seno de esta se han producido desafecciones y renegados del marxismo, pero en ningún caso con la magnitud que se ha apreciado en otras latitudes, especialmente en los antiguos países socialistas. A la vez se ha estado muy al tanto de los debates que sobre este asunto se han desarrollado últimamente en el resto de los países latinoamericanos y en otras partes del mundo.

Finalmente, se puede llegar a la conclusión de que en la valoración en Cuba del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, en general, y en especial en esta segunda mitad del siglo XX se han alcanzado logros significativos.

Se ha llegado a la comprensión de que la filosofía en los países de "nuestra América" no ha consistido en una simple copia del pensamiento europeo. La mayoría de los auténticos pensadores latinoamericanos se han situado en su circunstancia nutriéndose de lo mejor de la herencia filosófica universal y la han enriquecido con reflexiones propias que se han correspondido con las exigencias epistémicas, axiológicas e ideológicas de su época específica.

En Cuba los investigadores de la filosofía latinoamericana no han emprendido su misión con la intención premeditada de descubrir a algún pensador de estas tierras que revolucione y supere todas las concepciones filosóficas de su momento. Sus puntos de partida no han sido complejos de superioridad, pero tampoco de inferioridad intelectual. Solo han aspirado, y en cierto modo lo han logrado, determinar algunos de los rasgos que permiten considerar a nuestros filósofos, activos participantes de la cultura occidental y por tanto de toda la cultura humana. Ellos han sabido plantear los problemas a tono con los conocimientos científicos y filosóficos de su época y en función de cumplir misiones desalienadoras y humanistas, del modo más concreto y práctico de acuerdo a sus posibilidades históricas.

Por tal motivo se ha llegado a la conclusión de que la filosofía en América Latina ha sido y tendrá que ser, como la concibieron Alberdi y tantos otros pensadores auténticos, eminentemente política y social, porque de otro modo no se explicaría que haya desplegado en ciertas ocasiones el papel de fermentadora ideológica de múltiples transformaciones necesarias y en la actualidad debe serlo más que nunca.

Eso no significa que todos los filósofos latinoamericanos hayan desempeñado ese papel. También en su repertorio se inscriben personalidades de no menor talla intelectual, pero que no pusieron su pensamiento en función de tales objetivos.

Algunos han pensado de forma equivocada que la misión de la filosofía concluía en el umbral de la cátedra o en las páginas de un libro, por lo que han considerado que su máxima y exclusiva misión es sólo formar a nuevos filósofos para que sigan reproduciendo la labor eminentemente hermenéutica de sus maestros.

53 Véase: "Cuatro actitudes de la izquierda latinoamericana ante la crisis del socialismo", en Guadarrama, P. *Humanismo, marxismo y posmodernidad*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 1998. pp. 272-284.

Otros, algo más realistas, pero no por eso menos equivocados honestamente han pensado y tratado por todos los medios de argumentar que la salida de los pueblos latinoamericanos ha consistido en reproducir al dedillo los modelos de organización sociopolítica y económica de los países capitalistas desarrollados, así como los sistemas de pensamiento que los han fundamentado, sin percatarse de la imposibilidad histórica de tales procedimientos.

La diferenciación de actitudes y concepciones ha permitido precisar cuales se inscriben en la mejor expresión de la herencia filosófica y cultural latinoamericana. Esto ha posibilitado delimitar líneas y corrientes de pensamiento, a la vez que determinar la forma en que nuestros pensadores han roto con esquemas de clasificación propios de otros contextos.

Se ha arribado a la conclusión de que la producción filosófica latinoamericana no se caracteriza por la elaboración de grandes sistemas integrales y compendiadores, como acostumbran otras tradiciones de pensamiento, especialmente el alemán, lo que ha dado lugar incorrectamente a que sea considerado éste como el modo de filosofar por excelencia.

Pero el hecho de que las ideas de los filósofos latinoamericanos no se expresen a través de elaborados sistemas armónicos no significa que esté ausente en ellos el imprescindible enfoque sistémico que es inherente a todo saber filosófico. Del mismo modo, la utilización del *ensayo* como una de las vías fundamentales de elaboración del discurso filosófico, no demerita en nada el valor de la riqueza intelectual de la filosofía latinoamericana y a la vez le concede el valor estético que presupone este tipo de expresión discursiva.

Por tal razón, la búsqueda de la producción filosófica latinoamericana no se ha reducido ni se puede limitar a aquellos que profesionalmente son considerados filósofos, por sus estudios realizados o por la labor docente o investigativa desarrollada. El criterio de determinación de la existencia del saber filosófico ha tenido y tendrá que ser siempre mucho más amplio y tendrá que ser hurgado entre múltiples profesiones y manifestaciones de la cultura latinoamericana.

Se ha verificado que Cuba ha contando con una honorable trayectoria en su pensamiento filosófico dentro del concierto latinoamericano. Sin embargo, la misma ha tenido momentos de gran producción y otros de relativo decaimiento. Esos ascensos y descensos han guardado relación con el desarrollo universal de la filosofía, pero en especial con la vida filosófica latinoamericana, de la cual Cuba, en última instancia, también forma parte. A pesar de los intentos por aislar a este pueblo de su comunidad cultural natural, -a la cual se plegaron inicialmente algunos gobiernos de la región- esto no pudo lograrse.

Toda época revolucionaria produce necesarias aceleraciones en la vida social del país que la vive, pero también justificados e injustificados retrocesos. Ninguna revolución puede impulsar de manera uniforme todas las ideas y objetivos que la inspiran. Las prioridades de la vida política, ideológica, económica, etc., siempre dejan sentir su efecto en el ambiente académico y cultural. Cualquier proceso revolucionario como el sol tiene manchas y hay quienes lamentablemente sólo se detiene a precisar el contorno y la dimensión de las mismas, aun cuando les distorsione la mirada el poderoso efecto de la luz.

Los estudios en Cuba sobre el pensamiento cubano y la filosofía latinoamericana durante esta segunda mitad del siglo XX, etapa de la cultura cubana marcada básicamente por su Revolución, no solo dieron continuidad a las valiosas investigaciones de generaciones anteriores, sino que se han elevado a un nivel superior.

La justa valoración de tal proceso de superación le corresponderá a los nuevos investigadores del siglo XXI. Pero los actuales tienen el deber inexcusable de emitir su juicio, aun cuando siempre serán criticados, en este caso por la incómoda postura de ser obligatoriamente juez y parte, con la necesaria cuota de subjetivismo que siempre imponen tales circunstancias. Sin embargo, las investigaciones futuras agradecerán mucho más el pronunciamiento culpable que el silencio cómplice.

Un revolucionario pensador del siglo XIX -cuyo espectro no descansó en el XX y no parece dispuesto a descansar en los próximos- consideraba con razón que "así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo, tampoco se puede juzgar tal época de revolución por la conciencia de sí misma".⁵⁴ Pero este siglo de revoluciones, unas fracasadas y otras victoriosas, también con no menos razón enseña que la objetividad en la valoración, lo mismo de un individuo que de una revolución, no puede lograrse considerando solamente lo que piensan los demás, e ignorando lo que piensan de sí mismos.

La filosofía en Cuba hace mucho tiempo que llegó a su plena madurez porque admitió el ejercicio de la crítica -en tanto filosofía, y no teología-, como la premisa indispensable de todo saber filosófico. Cualquier intento por penetrar en este reino del saber presupone asumir los riesgos comunes a todo conquistador.

54 Marx, C. *Contribución a la crítica de la economía política*. Editora Política. La Habana. 1966. p. 13.

La tragedia en la literatura, en el pensamiento y en la vida

The Tragedy of Literature in Thought and Life

Luis JIMÉNEZ MORENO

Universidad Complutense. Madrid, España.

RESUMEN

Aristóteles atribuye a la tragedia la representación y la acción que produce la **catharsis**. De aquí se pasa al pensamiento de los contemporáneos que “afirman serenamente y expresan determinadamente el **pathos** al que pertenecen” (Hegel), pero Nietzsche toma de los griegos “lo auténticamente trágico es la lucha del héroe con su destino” y plasma su expresión dionisiaca afirmativa en la vida. La tragedia es la vivencia de disposición humana ante el acontecer necesario. La **catharsis** capacita para la comprensión trágica de la vida inmersa en lo irracional. Entre los españoles, María Zambrano dice que “toda tragedia poética lleva en su centro un sueño que viene arrastrándose desde la noche de los tiempos” y “se abre el abismo infernal del ser humano”, mientras para Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida* se trata de abordar la contradicción en el “trágico combate de la vida con la razón” y en la contradicción insuperable de los razonamientos de la cabeza y los anhelos del corazón sobre la inmortalidad.

Palabras clave: Pensamiento trágico, Vida trágica, Nietzsche, Unamuno, María Zambrano.

ABSTRACT

Aristotle ascribes representation and action to tragedy which are what generate **catharsis**. From here we go to contemporary philosophers, who “serenely assert and manifest expressly the **pathos** to which they belong” (Hegel), but Nietzsche based on Greek philosophy affirms that “the authentic tragedy is the struggle of the hero against his destiny” and so he gives form to the affirmative dionysian expression of life. Tragedy is the vital human attitude that surfaces when faced with necessary occurrences. **Catharsis** prepares us for the tragic understanding of a life immersed in irrationality. In reference to Spanish philosophers, María Zambrano affirms that “all poetic tragedy is centered on a dream that slithers out of the nighttime” and “opens the infernal abyss of humanity”, while Unamuno in *The tragic sentiment of life* attempts to confront the contradiction in the “tragic conflict of life against reason” and the insurmountable contradiction between mental reasoning and the vehement desire of the heart for immortality.

Key words: Tragic thought, tragic life, Nietzsche, María Zambrano, Unamuno.

Desde los tiempos aurorales, los hombres por su innato deseo de saber, se preguntaron qué es esto y trataron de descubrir lo que en realidad hay en el fondo de las cosas. Buscaron la *physis*, lo germinal y el desarrollo de cuanto hay y encontraron los *arjai*, los principios en las cosas mismas.

De ese modo iban creando ellos realidades culturales, utensilios, palabras, modos de vida, modos de acción, y se los encontraron transmitidos por las generaciones y también trataron de reflexionar y explicárselo como algo *naturalmente cultural* que ahí estaba. Se podía caracterizar, describir y fomentar como arte, como creaciones artísticas que afectaban a la vida y al modo de ser de los pueblos.

Así Aristóteles, gran naturalista con mente lógica, también estudió acontecimientos culturales en su *Poética* y caracterizó a los géneros literarios, entre ellos *la tragedia*. Los grandes trágicos griegos componen con ritmo y belleza sus poemas para ser representados en la escena y convividos intensamente por el espectador. Pero en su estudio, Aristóteles reconoce especialmente para la tragedia escrita la representación y la acción:¹

Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies en distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones. Entiendo por 'lenguaje sazonado' el que tiene ritmo, armonía y canto, y por 'con especies separadamente', el hecho de que algunas partes se realizan sólo mediante versos, y otras, en cambio, mediante el canto.

La tragedia como arte, en la *Poética* aristotélica mantiene su teoría del arte que es imitación, que es composición literaria bella con "ritmo, armonía y canto", pero se acentúa la acción en el teatro como "imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud". Es la fuerza que el trágico imprime a su obra, a su acción y al realce del personaje y del espectador, especialmente comprometidos en el acontecimiento artístico.

Por esto se acentúa aristotélicamente la *catharsis* o purgación que acompaña a la tragedia, pues "lleva a cabo la purgación de ciertas afecciones". Estos aspectos de "imitación", "acción teatral" y "purgación" o *catharsis*, prevalecerán históricamente referidos a la tragedia durante siglos y se reavivará con atención especial, como todo lo artístico y simbólico, en la filosofía contemporánea.

Pero aun merece atención especial *la tragedia* en la obra aristotélica, entre los géneros literarios cultivados por los grandes clásicos griegos y, en especial, al compararla con la *epopeya*, la cumbre de la grandiosidad y la belleza que coronó Homero en sus paradigmáticas epopeyas: *La Ilíada* y *la Odisea*.

Si bien la grandiosidad de lo épico es creación ingente del poeta creador, en la tragedia tiene una fuerza principal el actor, una influencia directa en el espectador que no necesita la elevada intelección del que lee complacido las excelentes narraciones de acontecimientos enormes. El espectador de la tragedia se siente fuertemente impresionado por el

1 ARISTÓTELES: *Poética*, 49b 28. Trad. V. GARCÍA YEBRA, Edit. Gredos, p. 144.

movimiento de manera más común y popular. Por eso pudo parecer de rango menor, pero también en la tragedia “sólo con leerla se puede ver su calidad”. Y no desmerece literariamente de la epopeya “porque tiene todo lo que tiene la epopeya (pues también puede usar su verso), y aun más, lo cual no es poco, la música y el espectáculo, medios eficacísimos para deleitar. Además, tiene la ventaja de ser visible en la lectura y en la representación.”²

LA TRAGEDIA PARA LOS FILÓSOFOS CONTEMPORÁNEOS

Es notable la atención a los símbolos artísticos, a las creaciones literarias, para desarrollar la creación filosófica contemporánea. Como los primeros filósofos griegos se preguntaron por la *physis* de las cosas presentes a los sentidos, ahora se advierte que lo cultural no es mero aditamento que envuelve o adorna una realidad sustentante. Las creaciones literarias son asimismo proyecciones de una realidad nuclear y se quiere descubrir qué hay detrás o debajo de lo que aparece. Cuál es la *naturaleza* o la generación de cuanto se nos ofrece como creaciones bellas.

Feuerbach establece que la admirable creación teológica, desde los tiempos más antiguos, es precisamente una primera expresión de la antropología. Su orientador, el dialéctico Hegel, había sentado que la realidad más propia de los hombres, se manifiesta colectivamente en la cultura, que es el espíritu objetivado, que se va constituyendo dialécticamente y consolidándose en Historia.

Ahí vemos su atención fenomenológica a la tragedia. ¿Qué hay de humano en los fenómenos trágicos? Hay que situar estas composiciones literarias en el mundo del espíritu extrañado en forma de *cultura*³ “aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la *cultura*. La verdadera *naturaleza originaria* y la sustancia del individuo es el espíritu del *extrañamiento* del ser *natural*. Esta enajenación es, por consiguiente, tanto *fin* como *ser allí* del individuo; y es, al mismo tiempo, el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la realidad como, a la inversa, de la *individualidad determinada* a la *esencialidad*.”

Hegel está refiriéndose a las creaciones literarias de los griegos que expresan modos de ver, su pensamiento, y por el pensar expresado en arte, poder hacerse cargo de la realidad natural más honda.

Pero vayamos a la *tragedia* entre las obras de arte espiritual, con su peculiaridad, de obra teatral escrita y declamada en verso. De tal modo⁴. “Este más elevado lenguaje, la *tragedia*, compendia, pues, más de cerca la dispersión de los momentos del mundo esencial y actuante; la *sustancia* de lo divino se desdobra, *con arreglo a la naturaleza del concepto*, en sus figuras y su *movimiento* es también conforme a él. En cuanto a la forma, el lenguaje, al entrar en el contenido, deja de ser narrativo, del mismo modo que el contenido [deja de ser] un contenido representado. Es el mismo héroe quien habla y la representación muestra al auditor, que es al mismo tiempo espectador, hombres *autoconscientes* que *conocen* y saben *decir* su derecho y su fin, la fuerza y la voluntad de su determina-

2 Id. ibid., 62a 11-18; p. 236.

3 HEGEL: *Fenomenología del espíritu*, BB, VI, B, i a, 1 “La cultura, como extrañamiento del ser natural”, México, FCE 1966, p. 290.

4 Id. ibid., CC, VII, B, c, 2 “La tragedia”, p. 425.

ción. Son artistas que no expresan, como el lenguaje que en la vida real acompaña al obrar usual, no consciente, natural o ingenuamente, lo *exterior* de sus decisiones y de sus empresas, sino que exteriorizan la íntima esencia, demuestran el derecho de su actuar y afirman serenamente y expresan determinadamente el *pathos* al que pertenecen, libres de circunstancias contingentes y de la particularidad de las personalidades, en su individualidad universal. La *existencia* de estos caracteres son, finalmente, hombres *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y los presentan en un lenguaje real, que no es un lenguaje narrativo, sino el suyo propio. Así como a la estatua le es esencial el ser obra de manos humanas, no menos esencial es al actor su máscara, y no como condición exterior de la que deba abstraerse la consideración artística; o bien que, en la medida en que en la consideración artística deba hacerse abstracción de ello, con esto viene a decir que el arte no contiene aún en él su sí mismo verdadero y peculiar”.

Vemos que Hegel reconoce en la obra trágica el lenguaje y la representación que corresponde al arte literario como obra de arte espiritual, pero de tal modo que el lenguaje deja de ser narrativo para entrar en el contenido. Lo que lleva el lenguaje trágico “con arreglo a la naturaleza del concepto”, porque trata de traer a la conciencia la sustancia de lo divino que hace presente el héroe protagonista y lo descubre y vive el auditor-espectador al tener como suscitadores “hombres *autoconscientes* que *conocen* y saben *decir* su destino y su fin”. Hay pensamiento y un saber decirlo bien en la tragedia, con la fuerza y la voluntad de su determinación, y en su actuar “afirman serenamente y expresan determinadamente el *pathos* al que pertenecen.”

Este lenguaje con contenido y la fuerza expresiva de la pasión es realidad vital. “La *existencia* de estos caracteres son, finalmente, hombres *reales*, que revisten la personalidad de los héroes y la presentan en un lenguaje real.”

La filosofía contemporánea que une pensamiento y realidad, afirmando la diversidad múltiple individualizada, la considera también en la cultura literaria con atención a la fuerza de la tragedia en el teatro y en la vida. Clement Rosset⁵ cuando estudia los elementos para una filosofía trágica, en *Lógica de lo peor*, busca una definición para la filosofía trágica entre ideología y nada, como “contradicción insoluble: el hombre tiene necesidad de algo que es *nada*,” y se atiene a la magnífica definición para lo trágico de Vladimir Jankelevitch: “la alianza de lo necesario y lo imposible”.

“Lo trágico -comenta Gutiérrez Girardot⁶- es, pues, un momento de la dialéctica de lo real, no ya como en Goethe o como luego en Schopenhauer, una forma del ser del alma o una estructura estética. La culpa no es un sentimiento, sino un conocimiento; no, pues, una cuestión moral, sino un elemento esencial de la materia, del conocimiento, del mundo.”

La consideración de lo trágico pasa de lo literario a lo procesual del acontecer humano, con su conocimiento, con su acontecer vital, y en el mismo sentido Nietzsche llevará su consideración de la naturaleza, como estética y crítica, tanto en la antigüedad como en la modernidad, en vez de una concepción moral y de la “culpa”.

5 ROSSET, Clement: *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, cap. I, 3; Barcelona, Farral Editores, 1976, p. 43.

6 GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael: *Nietzsche y la filología clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 75.

El tema de la naturaleza en su filología sobre los escritores griegos, lleva “a Nietzsche a discutirlos dentro del tema de la tragedia, es decir, que su desarrollo no admite una discusión en el terreno de la filosofía de la naturaleza o de la estética o de la filología clásica o de la ética, sino que todos ellos, por su carácter crítico y polémico sólo pueden ser pensados con todas sus consecuencias en y desde la tragedia. Nietzsche no escoge el tema de la tragedia porque en él encuentre la posibilidad de repensar el pesimismo de Schopenhauer o de proclamar una wagneriada, sino más bien el tema está impuesto por su encuentro crítico con la filología clásica y con lo que ella representa cultural, religiosa y filosóficamente. Tal recíproca determinación (tragedia-dualidad antiguo-moderno) exige el examen detallado de las diferencias y escasas semejanzas existentes entre la tragedia antigua y la moderna, de su origen, sus formas estructurales y sus intenciones”⁷.

No cabe duda que Nietzsche prestó una atención preferente a los grandes trágicos griegos, en sus estudios de *Filología Clásica* y culminó con su primera gran obra *El nacimiento de la tragedia*, como una comprensión estética de la realidad vital, pero su ciencia filológica exige la interpretación de los símbolos, los mitos trágicos griegos con lenguaje schopenhaueriano, para Nietzsche, “el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de la vida”⁸. Porque la ciencia filológica comprende, en su realización completa, la *Historia*, la *Ciencia Natural* y la *Estética*.

Por eso mismo “la ciencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de los símbolos”¹⁰.

Lo trágico se invoca como la imagen primordial del ser humano y esto hace que se reconozca la gran importancia del mito trágico para comprensión de la realidad vital humana, tratando de asimilar la complejidad inextricable de factores naturales irracionales y elementos culturales simbólicos, que afirmen al hombre en su realización propia y en su proyecto imaginativo, utópico, que puede estimularle asumiendo el riesgo.

Trágico, “lo auténticamente trágico es la lucha del héroe con su destino”¹¹. Comprender y vivir trágicamente el proceso vital es advertir la imposibilidad de poner en armonía, imposibilidad de superación dialéctica racionalizada de ningún tipo. La necesidad, lo insuperable que se impone y la intención íntima del proyecto, de hacerse uno libremente su vida, mantienen la oposición irreconciliable, aun estando dispuesto a seguir afirmativamente. Por eso mismo, la visión trágica nietzscheana se opone a la visión moral pesimista schopenhaueriana. Lo trágico no es pesimista, sino afirmativo por encima de las tremendas dificultades y de la imposible reconciliación armónica de los contrarios. Por ello se afirma

7 Id. *ibid.*, p. 83.

8 NIETZSCHE: N. T., prólogo.

9 “La filología es tanto una parte de historia y una parte de ciencia natural como una parte de estética: historia en cuanto pretende comprender las manifestaciones de determinadas individualidades populares en imágenes siempre cambiantes, la ley imperante en el flujo de los fenómenos; ciencia natural por cuanto la filología trata de estudiar a fondo el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje; y finalmente estética, porque dispone la llamada antigüedad ‘clásica’, desde la serie de antigüedades con la exigencia y la intención de excavar un mundo ideal soterrado y contraponer el espejo de lo clásico y eternamente válido a la actualidad.” NIETZSCHE: *Homero y la filología clásica*, Edición Luis Jiménez Moreno. Madrid, Ediciones Clásicas 1995, pp. 51-52.

10 Id. N.T., 2.

11 Id. *ibid.*, 22.

selectivamente por el arte. "El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues 'la apariencia' significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida... El artista trágico no es un pesimista, -dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionisiaco*..."¹².

El artista trágico se afirma precisamente en la fatalidad insuperable¹³. "Quiero aprender cada vez más a ver lo necesario como bello en las cosas. *Amor fati*: que este desde ahora esté en mi amor... Y de una vez y en grande, quiero en todo momento no ser más que un hombre siempre afirmativo".

Porque la vida trágica, que se refleja en el mito, podemos verla condensada en la expresión del extranjero, impresionado admirador de Grecia, como el propio Nietzsche lo era, recogida al final de su *Nacimiento de la tragedia*: "pero di también esto, raro extranjero: ¡cuánto tuvo que sufrir este pueblo para poder llegar a ser tan bello!"¹⁴, de modo que belleza y sufrimiento hacen posible afirmar la vida trágica y su expresión artística.

Nietzsche recoge y desarrolla la rica comparecencia de los símbolos trágicos, pero desde su prioritaria contraposición *lo dionisiaco* y *lo apolíneo*, cifra la expresión literaria de lo trágico, como constitutivo primordial en *lo dionisiaco*¹⁵. Arte trágico, vida trágica se expresa básicamente por *lo dionisiaco*, puesto que "durante muchísimo tiempo el único héroe presente de la escena era precisamente Dionisos", mientras que otras figuras "son únicamente máscaras de aquel héroe originario Dionisos"¹⁶.

La búsqueda de fuerza vital real, más allá de las apariencias y de las formas, pero dándoles consistencia, es el fenómeno de lo dionisiaco:¹⁷ "Pues ahora comprendemos qué quiere decir el que en la tragedia nosotros queramos mirar y a la vez deseemos ir más allá del mirar: en lo que respecta a la disonancia empleada artísticamente, habríamos de caracterizar ese estado diciendo que nosotros queremos oír y la vez deseamos ir más allá del oír. Ese aspirar a lo infinito, el aletazo del anhelo dentro del máximo placer por la realidad claramente percibida, nos recuerdan que en ambos estados hemos de reconocer un fenómeno dionisiaco, el cual vuelve una y otra vez a revelarnos, como diluvio del placer primordial, la construcción y destrucción por juego del mundo individual, de modo parecido a como la fuerza formadora del mundo es comparada por Heráclito, el oscuro, a un niño que, jugando, coloca piedras acá y allá y construye montones de arena y luego los derriba".

12 Id. *Crepúsculo de los ídolos*, "La 'razón' en la filosofía, 6".

13 Id. G. S., 276.

14 Id. N. T., 25.

15 JIMÉNEZ MORENO, L.: "Prometeo y Edipo: Dimensiones antropológicas en la filosofía trágica nietzscheana", *Cuadernos de Pensamiento*, N° 10. Madrid, Fundación Universitaria Española 1996, pp. 307-320.

16 "Es una tradición indiscutible que la tragedia griega en su figura más antigua tenía como objeto solamente los sufrimientos de Dionisos y que durante muchísimo tiempo el único héroe presente de la escena era precisamente Dionisos. pero con la misma seguridad podía afirmarse que nunca hasta Eurípides, Dionisos había dejado de ser el héroe trágico, pero que todas las figuras famosas de la escena griega, Prometeo, Edipo, etc., son únicamente máscaras de aquel héroe originario Dionisos." N. T., 10.

17 Id. *ibid.*, 24.

Símbolos que exigen la hermenéutica para llegar a la realidad vital humana, que se hace sentir trágicamente en el conflicto de fuerzas, regidas por la necesidad donde quiere hacerse luz liberadora en la conciencia que se hace llevadera y estimulante en su aspecto estético¹⁸ “sólo se justifica eternamente la existencia y el mundo como fenómeno estético”.

LA TRAGEDIA COMO VIVENCIA ANTE EL ACONTECER NECESARIO Y LA DISPOSICIÓN HUMANA

Lo que acontece necesariamente, lo que se nos impone por la fuerza de las cosas, que no puede ser cambiado en sí mismo, abre sin embargo una posibilidad de diferente actitud en el modo de vivirlo y quien vive conscientemente lo inexorable puede “ver lo necesario como bello en las cosas”.

Nietzsche proclama la importancia y gran significación de los vivientes hasta para los astros más esplendorosos. Así proclama *Incipit tragedia* cuando Zaratustra se dispone a comenzar su misión y se dirige al *gran astro*. “¡Oh gran astro! ¡Qué constituiría tu dicha si no tuvieras a quienes iluminar!...”¹⁹.

La significación de los vivientes hace aparecer la alegría, hace que se le dé sentido al impresionante y grandioso acontecer de los astros, de cuanto necesariamente arrastra y atrae a los vivientes. ¿Cómo vive el hombre este acontecer necesario, en el que se encuentra inmerso? “Toda la vida humana está profundamente hundida en la no-verdad²⁰ el individuo no puede sacarla fuera de esta fuente, sin volverse rencoroso además con su pasado por razones muy profundas, sin encontrar disparatados sus motivos actuales como los del honor, y apremian en sí mismos hacia el futuro y hacia la felicidad. ¿Es verdad si quedase de sobra todavía sólo un modo de pensar, atrajese hacia sí desesperación como suceso personal, una filosofía de la destrucción como suceso teórico?” Esto escribe Nietzsche, después de haber iniciado el aforismo *Para tranquilizar*, con la pregunta: “¿Pero es que nuestra filosofía no se hace así tragedia?”

La filosofía, el conocimiento es incapaz de comprender a su manera la compleja, ilógica realidad vital que nos hace recordar a Unamuno en *El sentimiento trágico de la vida*, cuando tiene que afirmar: “Es un trágico combate, es en el fondo la tragedia, el combate de la vida con la razón”.²¹

Es la impresión constante que pretende manifestar Nietzsche, con símbolos estéticos en *El nacimiento de la tragedia*. “De estos tonos exhortativos volviendo a deslizarse hacia la disposición de ánimo que se acomoda a lo contemplativo, repito yo que sólo puede aprenderse de los griegos lo que tiene que significar tal despertar súbito de la tragedia, como un milagro, para el fundamento más íntimo de la vida de un pueblo. Es el pueblo de los misterios trágicos que libra las batallas persas: y el pueblo necesita otra vez lo que ha conducido a aquellas guerras, la tragedia como necesaria bebida de salud.”²²

18 Id. ibid., 8.

19 Id. G. S., V, 342.

20 Id. Hum. dem. Hum., I, 34.

21 UNAMUNO: *El Sentimiento trágico de la vida*, V.

22 Id. N. T., 21.

La fuerza trágica, como lucha, se muestra en el arte y se vive en la vida y, por lo mismo, añade: “Tenemos que acordarnos del poder enorme de la *tragedia*, poder que excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo; su valor supremo lo presentimos tan sólo si, cual ocurría entre los griegos, ese poder se nos presenta como el compendio de todas las fuerzas profilácticas, como el mediador soberano entre las cualidades más fuertes y de suyo más fatales del pueblo.”

La íntima unión de tragedia con vida, por la imposibilidad de reducir voluntariamente a claridad pensada mi acontecer, como la lucha del héroe con su destino, aun persistiendo la imposible armonía de los contrarios, aun en el propio interior del viviente, hace que afirme la vida, en su misma contradicción trágica mediante el arte, que es como puede darse a entender y hacerse tolerable.

La complejidad del proceso de aconteceres cósmicos y culturales exige clarificar qué hay de parte propiamente humana en todo ello, siempre precaria y siempre inquietante. Por lo mismo, problematiza Nietzsche en *El Gay Saber*:²³ “Pero ¿cómo podemos nosotros censurar al universo! Guardémonos de atribuirle insensibilidad o sinrazón o sus contrarios. No es ni perfecto ni bello ni noble ni quiere ser nada de eso, no intenta en absoluto imitar al hombre. No es alcanzado en modo alguno por ninguno de nuestros juicios estéticos y morales. Tampoco siente instinto de conservación ni instinto en absoluto. Tampoco admite leyes. Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Sólo se dan necesidades...”

Lo que es preciso afirmar del acontecer, ante todo, es caos, necesidad y torbellino de estrellas, ante lo que se esfuerza azarosamente la actitud y la actividad de los hombres. Por eso Nietzsche lleva su propuesta clarificadora a la actitud, al modo de afrontarlo y hacerlo valer en uno mismo mediante la “superación” y la “redención” de *Así habló Zaratustra*, pero va describiendo esta disposición humana en escritos anteriores, recurriendo a la capacidad artística y su visión estética.

“Si pudiéramos imaginarnos una encarnación de la disonancia -¿y qué otra cosa es el ser humano?-, la disonancia necesitaría, para poder vivir, una ilusión magnífica que extendiese un velo de belleza sobre su esencia propia. Ese es el verdadero propósito artístico de Apolo: bajo cuyo nombre reunimos todas aquellas innumerables ilusiones de la bella apariencia que en cada instante hacen digna de ser vivida la existencia e instan a vivir el instante siguiente”.²⁴

La necesidad rige el acontecer y en el acontecer existimos sometidos a esa misma necesidad, pero en el modo de ser humano es posible tomar actitud propia en el modo de vivirlo y ahí tiene cabida la elevación, el estímulo, la visión estética que hace suyo el acontecer en cuanto le atañe, acuñado con admirable expresión por Nietzsche: “Quiero aprender, cada vez más, a ver lo necesario como bello en las cosas, y así seré uno de los que hacen bellas las cosas.”

Este modo de acercarse a lo que acontece en la vida, que *lógicamente* puede parecer contradictorio, en la filosofía nietzscheana donde “sólo como fenómeno estético se justifica el mundo y la existencia”, puede entenderse y hacerse tolerable por los símbolos.²⁵

23 Id. G. S., 109.

24 Id. *ibid.*, 25.

25 Id. *ibid.*, 4.

“cuando más advierto en la naturaleza aquellos instintos artísticos omnipotentes y, en ellos, un ferviente anhelo de apariencia, de lograr una redención mediante la apariencia, tanto más empujado me siento a la aceptación metafísica de que lo verdaderamente existente, lo Uno primordial, necesita a la vez, en cuanto es lo eternamente sufriente y contradictorio, para su permanente redención, la visión fascinante, la apariencia placentera.”

SUPERACIÓN DE LA CATHARSIS ARISTOTÉLICA

La *tragedia* no se considera ya propiamente como creación artística, como género literario, es también comprensión de la realidad, es asimismo acontecer trágico de la vida humana. Y por lo mismo ya no se mira sólo como un espectáculo, un fenómeno social para la convivencia y para la purificación, sea como terapia médico-psicológica o como purificación moral. Nietzsche que toma tan a fondo la significación de *lo trágico*, reconoce en ello además de las más bellas creaciones literarias, el modo de comprender la realidad vital, inmersa en el cosmos que más nos afecta, el desarrollo mismo de la vida y la convivencia que tienen lugar asimismo trágicamente, y así lo expresa²⁶: “Pues que los predilectos de los dioses mueren pronto eso es algo que se cumple en todas las cosas, pero asimismo es cierto que luego viven eternamente con los dioses. No se exija, pues, de las cosas más nobles que posean la firme resistencia del cuero; la recia duración, tal como fue propia, por ejemplo, del instinto nacional romano, no forma parte, verosíblemente, de los predicados necesarios de la perfección. Mas si preguntamos cuál fue la medicina que permitió a los griegos, en su gran época, pese al extraordinario vigor de sus instintos dionisiacos y políticos, no quedar agotados ni por un ensimismamiento extático ni por una voraz ambición de poder y de honor universales, sino alcanzar aquella mezcla magnífica que tiene un vino generoso, el cual calienta y a la vez suscita un estado de ánimo contemplativo, tenemos que acordarnos del poder enorme de la *tragedia*, poder que excita, purifica y descarga la vida entera del pueblo; su valor supremo lo presentiremos tan sólo si, cual ocurría entre los griegos, ese poder se nos presenta como el compendio de todas las fuerzas curativas profilácticas, como el mediador soberano entre las cualidades más fuertes y de suyo más fatales del pueblo.

... Entre la vigencia universal de la música y el oyente dionisiacamente receptivo la *tragedia* interpone un símbolo sublime, el mito, y despierta en aquél la apariencia de que la música es sólo un medio supremo de exposición, destinado a dar vida al mundo plástico del mito. Confiando en este noble engaño, le es lícito ahora a la *tragedia* mover sus miembros en el baile ditirámico y entregarse sin reservas a un orgiástico sentimiento de libertad, en el cual a ella, en cuanto música en sí, no le estaría permitido, sin aquel engaño, regalarse. El mito nos protege de la música, de igual manera que es él el que por otra parte otorga a ésta la libertad suprema. A cambio de esto la música presta al mito, para corresponder a su regalo, una significatividad metafísica tan insistente y persuasiva, cual no podrían alcanzarla jamás, sin aquella ayuda única, la palabra y la imagen; y, en especial, gracias a ella recibe el espectador trágico cabalmente aquel seguro presentimiento de un placer supremo, al que conduce el camino que pasa por el ocaso y la negación, de tal modo que le parece oír que el abismo más íntimo de las cosas le habla perceptiblemente a él.”

Este modo de afirmación, de superación y hasta de complacencia en el mito trágico podemos encontrarlo reflejado admirablemente también en otros filósofos, como lo con-signa el premio Nobel Albert Camus, a propósito de *El mito de Sísifo*,²⁷ con la lúcida conciencia del absurdo: "Toda la alegría silenciosa de Sísifo está ahí. Su destino le pertenece. Su roca es suya. Del mismo modo, el hombre absurdo, cuando contempla su tormento, hace callar a todos los ídolos. En el universo súbitamente devuelto a su silencio, mil vocecitas maravilladas de la tierra se alzan. Llamamientos inconscientes y secretos, invitaciones de todos los rostros, que son el reverso necesario y el premio de la victoria. No hay sol sin sombra y es preciso conocer la noche. El hombre absurdo dice 'sí' y su esfuerzo ya no tendrá término. Si hay un destino personal, no hay un destino superior o, al menos, no hay más que uno al que juzga fatal y despreciable. Por lo demás, sabe que es dueño de sus días. En ese instante sutil en que el hombre vuelve sobre su vida, Sísifo, volviéndose hacia su roca, contempla esa serie de actos desvinculados que se convierte en su destino, creado por él, unido bajo la mirada de su memoria y pronto sellado por su muerte. Así, persuadido del origen enteramente humano de todo lo que es humano, ciego que desea ver y sabe que la noche no tiene fin, está siempre en marcha. La roca sigue rodando.

¡Dejo a Sísifo al pie de la montaña! Se vuelve a encontrar siempre su carga. Pero Sísifo enseña la felicidad superior que niega a los dioses y levanta las rocas. El también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de noche, por sí solo forma un mundo. La lucha misma hacia las cimas basta para colmar un corazón de hombre. Hay que imaginarse a Sísifo feliz".

Como síntesis cabe afirmar "La roca sigue rodando", permanece y se mueve y el propio Sísifo considera: "La lucha misma hacia las cimas basta para colmar el corazón de un hombre", con el estímulo que mantiene la aceptación de la necesidad con el vivir trágico que la embellece.

LA TRAGEDIA EN FILÓSOFOS ESPAÑOLES

Reflexiones sobre "la tragedia en la literatura, en el pensamiento y en la vida" ha brotado con fuerza y garra en el pensamiento, no menos que entre los grandes escritores y así mismo con magníficos brotes también en los españoles. Sin duda, la creación artística, preferentemente literaria, ha sido configuradora del nervio estructural para la identidad cultural y expresión de su pensamiento más hondo, ya en los grandes creadores del Barroco español, generalizándose en las culturas europeas, durante la era contemporánea.

Pudiéramos referirnos a múltiples y varios escritores, pero acentuaremos aquí expresiones muy apropiadas sobre el tema de lo trágico en María Zambrano y, como cumbre ejemplar, en Miguel de Unamuno que consagra *el sentimiento trágico*. En este libro atribuye como propia de los españoles la filosofía práxica, en cada situación histórica, con el sentimiento trágico de su pueblo:²⁸ "Lo que llamo el sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos es, por lo menos, nuestro sentimiento trágico de la vida, el de los espa-

27 CAMUS, Albert: *El mito de Sísifo*. Paris, Gallimard, 1942, pp. 165-166.

28 UNAMUNO: S. T. V., XI, "El problema práctico", *Ensayos*, II, p. 992.

ñoses y del pueblo español, tal y como se refleja en mi conciencia, que es una conciencia española, hecha en España”.

María Zambrano, premio Cervantes de Literatura y Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, llega a las mejores conjunciones de filosofía y literatura y presta atención a la dimensión trágica en la literatura, llegando a escribir *La tumba de Antígona*, para hacerlo cuestión de su pensamiento, como algo inherente a la vida humana más honda.

Escribiendo sobre “la tragedia, oficio de piedad”²⁹ en *El hombre y lo divino*, parte de la expresión pascaliana. “Las ‘razones del corazón que la razón no conoce’ se dicen ritualmente en gestos, acciones y palabras según número y anónimamente, pues cuando se lo gran acaban por serlo. ...

La tragedia griega es la madurez de este modo de expresión: conjuro, invocación, de- cires, que se repiten de tiempo inmemorial, lenguaje de la piedad; género clásico del mundo arcaico. Oficio de piedad, del sentir que es hacer y conocer; expresión y fijación de un or- den que da sentido a los sucesos indecibles; una forma de liturgia.”³⁰

Es compleja y riquísima en fuerza y contenido la tragedia, así ya entre los griegos como un oficio de piedad que une sentir, hacer y conocer algo hondo y preocupante, que más que estético adquiere un sentido religioso, como “una forma de liturgia” que “da senti- do a los sucesos indecibles”.

Mantiene la tragedia literariamente los símbolos o caracteres muy determinados, que lleva una acción determinada como rito litúrgico, que no restringe ni abstrae uniformando, empobreciendo, sino que en ese actuar, ejercer el arte trágico, cada uno conoce y vive su pro- pio suceso, su sentir y conocer algo conflictivo y profundo, porque “la tragedia tenía como motivo las situaciones más extremas de la vida humana, cuya codificación no es posible.

¿Significa la situación trágica algo propio tan sólo de criaturas excepcionales, verda- deros ‘elegidos’? En principio sí; el protagonista era una entidad más que un individuo; una stirpe.”³¹

Vuelve la filósofa de Vélez Málaga con tensión a la tragedia en *El sueño creador* so- bre “El origen de la tragedia” y sus héroes de referencia son Edipo y Antígona.

Así se adentra en el tema:³² “Toda tragedia poética lleva en su centro un sueño que se viene arrastrando desde lejos, desde la noche de los tiempos y que al fin se hace visible. La visibilidad es la acción propia del autor trágico y del sueño mismo trágico. Todo en princi- pio está ahí, en darse a ver y por eso es el despliegue de un instante, un solo instante en que se abre el abismo infernal del ser humano, donde yace aprisionado, en sus propias entrañas. El primer conato de ser, dentro del laberinto de las entrañas. Y así el protagonista de esta tragedia está pegado a lo que sucede, pegado a su sueño. Que sueño es aunque le suceda en la vigilia.”

29 ZAMBRANO, María: *El hombre y lo divino*, “La tragedia, oficio de piedad”. México, F.C.E. 1955, pp. 199-207.

30 Id, ibid., p. 199.

31 Id. ibid., p. 207.

32 Id. *El sueño creador*. Madrid, Ediciones Turner, 1986, pp. 82-83.

Es el sueño real de la vida centrado en el protagonista trágico, se hace visible y vive en lo profundo infernal, lo que María Zambrano llena de contenido complejo e íntimo diciendo "sus propias entrañas", porque en ese instante de la acción teatral "se abre el abismo infernal del ser humano, donde yace aprisionado, en sus propias entrañas".

Esta filósofa andaluza describe el conflicto trágico, llevado al sueño, como un efecto liberador.³³ "Por eso el sueño de obstáculo es especialmente privilegiado para reconocer el conflicto trágico, por la representación de la barrera que opone la realidad al ser del hombre, por la inexorable necesidad de atravesarla, por la finalidad que llama a despertar en la libertad, elementos que denuncian la necesidad de nacer, de proseguir el nacimiento inexorable.

Pues que nacer es haber de atravesar una envoltura, que contiene al sujeto, dentro de la cual no puede permanecer y no ya a riesgo de su vida, sino de su ser..."

Conflicto trágico desde tener que nacer y arriesgar su propio ser y su necesidad de visión, de conocer. "El hombre sufre la pasión de la luz, y en ella, viendo, dándose a ver va naciendo, se recrea..."³⁴. Pero este nacer, pasión por ver y ser visto, no es meramente visión intelectual, *noein*, ser impasible, sino que la luz de la tragedia es la luz de la pasión del hombre, en cuya recreación participa también el espectador por la afinidad con el autor y el personaje clásicos³⁵. "Se sacrifican conjuntamente, el uno entregándose a ser visto, el otro entregándose para ver. En este sentido toda tragedia es un sacrificio a la luz en que el hombre se recrea. Y de esa recreación participa el espectador. La luz de la tragedia es una luz no impasible, es la luz de la pasión del hombre, ese ser que ha de seguir naciendo. La luz que deshace la fatalidad del nacimiento. La que penetra en el abismo del tiempo."

La acción de la tragedia es transfiguradora y así puede verse el nacimiento para la libertad en *Antígona*:³⁶ "Antígona sí; ella realiza la acción resolutoria del conflicto, abre la vía de la libertad, es libertad. Su ser consume la vida. Toda la vida. Toda la vida, en esa acción que por eso se llama sacrificio. Sacrificio es la consumación de la vida en una acción del ser; la vida arrojada en pasto a la trascendencia; la vida y el ser recibido, su sueño. Pues que ninguno de veras sacrificado soñó con serlo o al menos con serlo de ese modo. La hoguera sorprendió a Juana de Arco tanto como a Antígona al entrar viva en la sepultura. Es el sueño de otro, de los otros, la pesadilla de la ley quien las condena. Ellas soñaron, despertaron nada más. Se desojaron y se deshojaron en la total vigilia a la que la historia duerme vela no perdona, pues quiere, necesita convencerse de que es ella, la entera vigilia."

En sus reflexiones sobre tales creaciones literarias, en la historia de la humanidad, ve María Zambrano el fruto de la tragedia³⁷ que da lugar a espléndidas realizaciones en la his-

33 Id. *ibid.*, p. 83.

34 Id. *ibid.*, p. 833.

35 Id. *ibid.*, pp. 85-86.

36 Id. *ibid.*, pp. 91-92.

37 "El fruto de la tragedia no es un conocimiento, tal como el conocimiento es entendido, un saber adquirido. Se aparece más bien como el medio que se necesita para crear para que el hombre siga naciendo. Y así todos los protagonistas de la tragedia, cuando han apurado en una y otra forma su pasión, se asimilan a un cierto elemento o suceso natural y humano unidamente. Orestes, al viento y los remordimientos. Edipo, al fuego que llora, al llanto del fuego. En Antígona hay el llanto de la virginidad que fecunda sin haber sido fecundada. La virginidad se asimila al alba; una metáfora y una categoría de ser que sólo pasando a través de su no-ser se da.

toría que parecen contradictorias en la naturaleza, para que el hombre pueda crear, para que siga naciendo a nuevas realidades impensadas, como Antígona, virgen fecunda sin haber sido fecundada, como una categoría de ser que sólo se da a través de un no-ser, como si algo de lo divino de la naturaleza debiera de encarnar en la humana historia.

LA TRAGEDIA EN MIGUEL DE UNAMUNO

Don Miguel de Unamuno quien ofrece consideraciones muy sugerentes sobre el pensamiento trágico y la vida trágica, sobre todo manifestándolo en su principal ensayo *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* nombrando a quienes trágicamente lo han sentido y vivido.³⁸ “Hay algo que, a falta de otro nombre, llamaremos el sentimiento trágico de la vida, que lleva tras sí toda una concepción de la vida misma y del Universo, toda una filosofía más o menos formulada, más o menos consciente. Y ese sentimiento pueden tenerlo, y lo tienen, no sólo hombres individuales, sino pueblos enteros...” Así es su lista de escritores trágicos: “Ha habido entre los hombres de carne y hueso ejemplares típicos de esos que tienen el sentimiento trágico de la vida. Ahora recuerdo a Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, René, Obermann, Thomson, Leopardi, Vigny, Lenau, Kleist, Amiel, Quental, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia.”

Es el panorama que aprecia Unamuno de gran interés humano para su filosofía y su literatura, pero su concepto y su contenido se da realmente en la vida de los hombres, en su deseo de saber, en su modo de saber, porque “¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de una tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?”

... Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.”³⁹

Si con tanta frecuencia invocamos pascalianamente “las razones del corazón que la razón no conoce”, no poder clarificar racionalmente lo que nos preocupa, lo que nos apremia, hace que caigamos en contradicciones y así lo hace suyo el rector de Salamanca:⁴⁰ “... está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es? Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job; uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.”

Porque precisamente, tratar de explicar trágicamente el proceso vital consiste en no encontrar la teoría clara y distinta para situar cada elemento o factor armónicamente en su sitio y relación, como un acuerdo en la conciencia, como una síntesis de contrarios en el acontecer, pero no es eso lo que comprende el pensador inquieto y avisado, es no poder superar la contradicción, no poder armonizar los contrarios, sino que permanecen enfrentados y aun con ese enfrentamiento la vida tiene que seguir adelante “... en contra de tu enten-

Mediadora entre la naturaleza y la historia, hace que en la historia se cumpla una acción del ser de la naturaleza, como si algo de lo divino de la naturaleza debiera de encarnar en la humana historia.” Id. *ibid.*, p. 94.

38 UNAMUNO: *El sentimiento trágico de la vida*, I, Ensayos, II, p. 744.

39 Id. *ibid.*, 2, p. 810.

40 Id. *ibid.*, 11, p. 962.

dimiento y a favor de tu fe"⁴¹ "En mantener esa lucha entre el corazón y la cabeza, entre el sentimiento y la inteligencia, y en que aquél diga ¡sí! mientras ésta dice ¡no!, y ¡no! cuando la otra ¡sí!."

Donde centra su mayor fuerza y con mayor apremio la contradicción insuperable que él vive con congoja es, en verdad, lo que llama "El problema práctico", en el anhelo de inmortalidad ante cuya sospecha se mantienen enfrentados el corazón y la cabeza,⁴² "Ni ... el anhelo vital de inmortalidad halla confirmación racional, ni tampoco la razón nos da aliciente y consuelo de vida y verdadera finalidad a ésta. Mas he aquí que en el fondo del abismo se encuentra la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente y se abrazan como hermanos ... El escepticismo, la incertidumbre, última posición a que llega la razón ejerciendo su análisis sobre sí misma, sobre su propia validez, es el fundamento sobre el que la desesperación del sentimiento vital ha de fundar su esperanza..." Que asimismo se completa con la necesidad de que estos elementos contrarios coexisten, pero irreconciliablemente enfrentados.

Unamuno reconoce el carácter religioso que corresponde a este problema práctico, el problema de la inmortalidad que se nos presenta como contradictorio insuperable, trágicamente, y exige la lucha, "hombre de contradicción y de lucha", pero incide históricamente en la preocupación por la verdad, "¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?" y tal conexión la encuentra Unamuno viva, exigente, apremiante en el cristianismo agónicamente, como lucha, por la presión individual y la realización colectiva que tiene el saber de la verdad, y reflexiona sobre el camino, verdad y vida, que se da en lucha y llega al fuerte grito de la máxima contradicción que "muero porque no muero"⁴³.

Sin abandonar el sentimiento trágico tampoco en sus poemas, aun con sentido colectivo del pueblo, entre pensamiento y vida, entre deseo inmenso y realidad cercana, realizándolo más en *El Cristo de Velázquez* y "El buitre de Prometeo" de su *Poemas*.

Así expresa el sentir trágico popular en *El Cristo de Velázquez*.

"Aquí encarnada
en este verbo silencioso y blanco
que habla con líneas y colores, dice
su fe mi pueblo trágico".

41 Id. *Vida de Don Quijote y Sancho*, 2ª X, Ensayos, II, p. 225.

42 Id. S. T. V., 6, p. 825.

43 "... al leer sobre el gran busto pintado del Cristo que llena el tímpano aquella sentencia en griego, que dice: 'Yo soy el camino, la verdad y la vida', volví a sentirme una isla y pensé -soñé más bien- si el camino y la vida son la misma cosa que la verdad, si no había contradicción entre la verdad y la vida, si la verdad no es que mata y la vida nos mantiene en el engaño. Y esto me hizo pensar en la agonía del cristianismo, de la agonía del cristianismo en sí mismo y en cada uno de nosotros. Aunque ¿se da acaso el cristianismo fuera de cada uno de nosotros?

Y aquí estriba la tragedia, porque la verdad es algo colectivo, social, hasta civil; verdadero es aquello en que convenimos y con que nos entendemos. Y el cristianismo es algo individual e incommunicable. Y he aquí por qué agoniza en cada uno de nosotros.

Agonía, agoni, quiere decir lucha. Agoniza el que vive luchando, luchando contra la vida misma. Y contra la muerte. Es la jaculatoria de Santa Teresa de Jesús: 'Muero porque no muero' Id. *Agonía del cristianismo*, 1, Ensayos, I, p. 946.

Y ve unido su persistir existiendo al tormentoso castigo de Prometeo, y así le dice al buitre:

“Pero no, no te apartes de mi seno,
que a tu falta me duermo para siempre;
escarba en mis entrañas, pensamiento;
mejor que no el vacío tu tormento.
Existir, existir, pensar sufriendo
más bien que no dormir, libre de penas,
el sueño sin ensueños, que no acabe;
benditas tus cadenas,
ya que sin ellas pronto me hundiría
de las pálidas sombras en el gremio,
¡Sea inmortal dolor, mi eterno buitre,
y no placer efímero, mi premio!”

Existencia, pensamiento, dolor, insoluble contradicción, silencio, todo ello lo expresa Unamuno, hondamente sentido, en *Aldebarán*, lleno de misterio y en la pasión del Cristo, así como en sus poemas para después de mi muerte, por ejemplo:

“Sobre mi tumba, Aldebarán, derrama
tu luz de sangre,
y si un día volvemos a la Tierra,
te encuentre innoble, Aldebarán, callando
del eterno misterio la palabra!
¡Si la verdad Suprema nos ciñese
volveríamos todos a la nada!
De eternidad es tu silencio prenda.
¡Aldebarán!

La construcción de una tendencia contrahegemónica al neoliberalismo: el caso del Ecuador¹

The Construction of an Anti-Hegemonic Tendency Towards Neoliberalism

Francisco HIDALGO FLOR

Director de la revista Espacios. Centro de investigaciones para el Desarrollo, Quito, Ecuador.

RESUMEN

El autor plantea que el panorama de la movilización popular en oposición y resistencia al neoliberalismo está creciendo en Latinoamérica y que un caso digno de atención es el de Ecuador, por la magnitud de la crisis económica y la capacidad de respuesta y acción de los sectores populares. Propone la tesis de que en el período 1995 - 2000 en el Ecuador se construyó una tendencia contrahegemónica cuyo denominador común es la resistencia a la aplicación del modelo neoliberal. Esta tendencia tiene un carácter plural y en ella se conjugan discursos tradicionales y nuevos. El autor describe los rasgos organizativos y los instrumentos de reproducción ideológica de los actores sociales inmersos en esta tendencia y realiza una evaluación detenida del movimiento indígena ecuatoriano, convertido en el eje de la misma. Plantea que uno de los aportes del proceso ecuatoriano es la centralidad, que en los últimos levantamientos adquirió, el tema del poder popular, como parte de un profundo y prolongado un proceso de aprendizaje social.

Palabras clave: Neoliberalismo, contrahegemonía, movimiento indígena, poder popular.

ABSTRACT

The author proposes that the panorama of popular mobilization in opposition and resistance to neoliberalism is growing in Latin America, and that the case of Ecuador is worthy of attention because of the magnitude of the economic crisis and the capacity of popular sectors to act and respond. This thesis proposes that in the 1995-2000 period in Ecuador, an anti-hegemonic tendency was constructed the common denominator of which is resistance to the implementation of the neoliberal model. This tendency has a pluralistic character, and there is a combination of traditional and modern discourse. The author describes the organizational characteristics and the ideological reproductive instruments that the social actors immersed in this activity utilize, and an exhaustive evaluation is made of the Ecuadorian indigenous movement which has become the principal proponent of the same. The study proposes that among the advances in the Ecuadorian process is centralism, which was established in the most recent uprisings, and the theme of popular power as part of a profound and long term process of greater social awareness.

Key words: Neoliberalism, anti-hegemony, indigenous movement, popular power.

Recibido: 06-07-2000 • Aceptado: 18-08-2000

¹ Ponencia presentada en el VI Encuentro de Revistas Marxistas de América Latina, Septiembre, Montevideo, Uruguay, 2000.



El panorama de la situación política y económica en Latinoamérica está cambiando rápidamente, las propias agencias de prensa transnacionales lo reconocen, así, por ejemplo, con motivo de la realización de la Cumbre de Brasilia el 31 de Agosto expresan que: "la región se presenta con un panorama deteriorado y de democracias bajo sospecha".

Los regímenes neoliberales que hace una década atrás mostraban un rostro de solidez y todos subían ufanos al "tren rápido de la globalización", hoy van enseñando sus lacras y debilidades, allí está por un lado un Fujimori sostenido en un aparato abiertamente fraudulento, policial y corrupto; y por otro nuevamente el intervencionismo directo en el tapete con la aplicación del "Plan Colombia" y tropas norteamericanas entrenando a los denominados "batallones antinarcóticos".

Problemas históricos de la región como el desempleo y subempleo, el hambre y la pobreza, la desatención a los sectores de salud y educación se han agravado tremendamente tras cerca de 20 años de aplicación del modelo de mercado total.

Probablemente la situación del Ecuador es paradigmática de este momento de deterioro político del neoliberalismo -dos presidentes allegados a esta tendencia elegidos por la urnas fueron derrocados en tres años en el marco de amplias movilizaciones populares-, junto a esta quiebra institucional se presenta una aguda crisis económica, el año pasado quebró el conjunto del sistema financiero nacional -el 60% de la banca pasó a manos del Estado- como consecuencia de la extrema liberalidad que gozaron los banqueros locales, el valor adquisitivo de los salarios se redujo en un 250% a la par que caía la moneda nacional -el sucre- para dar un salto abrupto, a inicios del año, hacia la dolarización total de la economía. Entre los años 1999 y 2000 se registró el más grande éxodo de ecuatorianos hacia el exterior en su historia republicana y el motivo principal es la búsqueda de fuentes de trabajo, pues al interior del país apenas uno de cada tres ciudadanos tienen acceso a un trabajo estable.

El caso ecuatoriano es digno de atención no sólo por las magnitudes de la crisis, sino también por la capacidad de resistencia y confrontación que han presentado los sectores populares a aspectos sustanciales del neoliberalismo, como son las privatizaciones o la eliminación de la seguridad social, el solo ejemplo de que las reformas jurídicas y económicas para dar paso a las Agencias Privadas de Administración de los Fondos Pensionales, presentadas en 1993 por el entonces presidente Durán Ballén, aún en el año 2000 no logran ser aprobadas en el Congreso Nacional, debido a la fuerte oposición que en la población estas generan.

La presente ponencia se propone analizar este fenómeno de la crisis y la resistencia popular al neoliberalismo en el Ecuador durante el período 1995 - 2000, a partir de la hipótesis de que en este transcurso se va constituyendo, cobra protagonismo y presencia una tendencia contrahegemónica al neoliberalismo, tendencia en la cual se conjugan discursos tradicionales y nuevos lo cual da una peculiar diversidad a esta unidad de fuerzas, y se coloca al centro del debate el tema del poder político.

LOS HORIZONTES DE LA TENDENCIA

Al utilizar la palabra tendencia se quiere expresar, una corriente de expresión social que es repetitiva, reiterativa, con fases francas de crecimiento y otros momentos de reflujo, que en determinadas condiciones políticas y sociales ha logrado provocar giros trascendentes para desencadenar procesos políticos con amplia participación popular en la vida del país; y, que a su interior se expresan varias corrientes y fuerzas sociales y políticos que son

capaces de cohesionarse en momentos álgidos, pero que, lamentablemente, en otras circunstancias se dispersan.

El denominador común de esta tendencia está marcado por la resistencia y confrontación a aspectos sustanciales de las políticas neoliberales, y a la corrupción de los gobernantes de turno, a lo cual deben sumarse elementos de la lucha cultural de los pueblos indígenas, el persistente antiimperialismo de los movimientos clasistas, las denuncias sobre las opresiones racistas, étnicas, y de género, de los nuevos movimientos sociales.

Es una lucha que no se ha limitado a la protesta sino que se ha mostrado capaz de sintetizar propuestas de programas alternativos de consenso en un bloque popular, superando el estricto ámbito de las reivindicaciones económico-políticas inmediatas y presentar una perspectiva de cuestionamiento integral a los poderes e instituciones constituidos.

Son estos elementos los que respaldan la caracterización de contrahegemónica, porque el eje de constitución es una clara ubicación de resistencia a la implementación del modelo neoliberal, que pretende convertirse en hegemónico sobre la base de la dispersión y fraccionamiento de la organización popular y la deslegitimación de sus perspectivas históricas.

Momentos culminantes de expresión de esta tendencia constituyen la Corriente por el triunfo del No en la Consulta de Noviembre del 95, las movilizaciones populares que contribuyeron decisivamente a la caída de Bucaram en Febrero del 97, el levantamiento nacional de Junio de 1999 contra el salvataje del sistema financiero privado, y el levantamiento popular de Enero del 2000, que alcanzó el respaldo de fracciones de las Fuerzas Armadas, determinando el derrocamiento de Mahuad y la proclamación de un gobierno transitorio de Salvación Nacional,² aunque este duró apenas unas cuantas horas.

Este período ha sido de un constante ir y venir de triunfos y derrotas, mientras en Noviembre de 1995 el 60% de la población votante - en un país donde la concurrencia a las urnas es obligatoria - se pronunció en contra de un programa de privatizaciones y de recortes de los derechos ciudadanos, a pesar de ello las clases dominantes persistieron en el camino neoliberal y a fines de 1997 convocaron a una Asamblea Constitucional³ que estableció un marco jurídico de mayor apertura y de garantías para la gobernabilidad de los regímenes que apoyan el mercado total. A la caída de Bucaram le sucedió el gobierno interino de Alarcón que apuntaló las contra-reformas constitucionales. A la caída de Mahuad le sucede el vicepresidente Noboa que implementa la dolarización y en estos días esta imponiendo autoritariamente un nuevo esquema de privatizaciones en la denominada "Ley Trole 2".

Uno de los aspectos interesantes es la constitución de varios esfuerzos de unidad y coordinación entre los diversos movimientos populares, organizaciones sociales, movimientos y partidos de izquierda, así fueron naciendo instancias como la Coordinadora de

2 La Junta de Salvación Nacional se proclamó el 21 de Enero a las 10H00 cuando se instaló el Parlamento de los Pueblos del Ecuador en la sala de sesiones del Congreso Nacional, estuvo constituido por tres miembros: el Coronel Lucio Gutierrez, el Presidente de la CONAIE Antonio Vargas, y el Abogado Carlos Solórzano, y duró hasta las 24H00 de aquel día. En la madrugada del 22 de Enero el Consejo de Generales de las Fuerzas Armadas tomaron el control de la situación y proclamaron la sucesión presidencial, posesionando en la primera magistratura al Vicepresidente Gustavo Noboa.

3 Un análisis mas detenido de estos eventos pueden encontrarse en las siguientes publicaciones: Revista *Espacios* (nº.6): "El 96 después del NO"; Revista *Espacios* (nº.7): "Convertibilidad y Neoliberalismo Salvaje"; Revista *Espacios* (nº.8): "Viva Febrero, a detener la estafa de la Asamblea Neoliberal".

Movimientos Sociales (1995), el Frente Patriótico (1996), el Congreso del Pueblo (1999), los Parlamentos de los Pueblos del Ecuador (2000), esta ha sido la base sustancial, sin embargo la capacidad de sobrepasar los límites tradicionales de incidencia e influencia para provocar situaciones de ruptura, ha estado determinada por la incorporación masiva de nuevos sectores, por ejemplo en Marzo y Junio de 1999 a los choferes y transportistas, así como a los pequeños comerciantes, o, en Enero del 2000, una fracción de los militares - los coroneles y capitanes insurrectos.

Son acciones de carácter nacional, que tienen expresiones concretas en todas las provincias del país, no sólo en las principales ciudades, que han logrado paralizar los sistemas de vialidad, de comercio y producción, y que en los momentos culminantes acordonaron y tomaron posesión física de los principales centros de poder: el Congreso Nacional, la Corte Suprema de Justicia y el Palacio Presidencial.

SUJETOS SOCIALES Y MOVIMIENTOS INTEGRANTES DE LA TENDENCIA

La composición de esta tendencia es plural, no obedece únicamente a cánones clasistas - aunque si están presentes obreros y campesinos-, tampoco exclusivamente a socio-culturales - aunque también están sectores ecologistas y feministas-, tiene elementos propios de la realidad ecuatoriana -como fracciones nacionalistas de las Fuerzas Armadas y la tecnocracia-, y ha logrado aprobar programas conjuntos y actuar unificadamente en determinadas circunstancias.

También para establecer los sectores integrantes de la tendencia es importante observar los diversos escenarios en los cuales se expresa: los eventos de acción social directa, paros, huelgas, levantamientos de diversa magnitud; las instituciones en las cuales sus representantes actúan: el Congreso Nacional, los municipios; las corrientes de opinión que se generan en medios de comunicación; los líderes que se van forjando; los instrumentos orgánicos y de reproducción ideológica involucrados en la confrontación al neoliberalismo; las expresiones artísticas y de cultura popular que se expresan.

Para definir los sectores integrantes de la tendencia parto de su participación directa e impulso social y político activo a las siguientes plataformas programáticas y los sucesos que estos desencadenaron: i) Mandato del pueblo ecuatoriano a través del Frente Patriótico en defensa del pueblo (Febrero 1997);⁴ ii) Planteamientos para enfrentar la actual crisis -Resoluciones del Congreso Popular (Marzo 1999);⁵ iii) Mandato de los Parlamentos de los pueblos del Ecuador (Enero 2000),⁶ y a partir de ello establezco la siguiente composición de sectores:

- El movimiento indígena;
- Los movimientos clasistas - antiimperialistas;
- Los movimientos ecologistas y de género;

4 Ver: Varios autores: *5 de Febrero: la revolución de las conciencias*. Edit. Fetrapec. Fundación Peralta. Ecuador, 1997. p. 77.

5 Ver: Revista *Economía y Política*. Epoca II. Vol. n° 5. p. 153. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Cuenca, Julio. 1999.

6 Ver: Varios autores: *21 de Enero: la vorágine que acabó con Mahuad*. Edit. El Comercio. Ecuador, Junio, 2000. p. 261.

- Tendencias nacionalistas en las Fuerzas Armadas;
- El movimiento de la iglesia de los pobres;
- Las protestas de las capas medias empobrecidas.

En esta tendencia es interesante la presencia de nuevos actores junto a los tradicionales expresados en décadas anteriores; que sus principales expresiones no se han limitado a los estrechos límites que la institucionalidad oficial le otorga -acuerdos electorales, plataformas de negociación-, sino que ha ensayado formas propias de expresión -Frente Patriótico, Parlamentos de los pueblos-.

Sin lugar a dudas es una tendencia que ha mostrado fortalezas, y vale la pena mirarla también desde la perspectiva de los mecanismos de reproducción orgánica e ideológica de las fuerzas que lo constituyen, tratar de descubrir aquella intrincada red de bases orgánicas, reproducción de discursos, de construcción de un pensamiento popular crítico, que se confrontan a las pretensiones de arrasamiento del pensamiento único del mercado total.

Uno de los elementos más valiosos es este: que es una oposición y confrontación día a día, no son solo los grandes acontecimientos, sino la posibilidad de que antes y después de estos existe una red de organizaciones y mecanismos, de líderes y cuadros, que a diverso nivel, van construyendo esta tendencia contra-hegemónica.

LOS EJES DE LA RED CONTRAHEGEMÓNICA

El actor social que más se ha destacado en este período es el movimiento indígena ecuatoriano que en esta década se confronta con el neoliberalismo en diversos ámbitos,⁷ tanto los referidos a la problemática campesina, así como los temas de la nación y también en la expresión de un proyecto cultural-civilizador (las demandas referidas a la multi-culturalidad y pluri-nacionalidad), todo lo cual le ha dado una fortaleza enorme ligada a una tradición organizativa sustentada en la comuna indígena tradicional y una Confederación de Nacionalidades -la CONAIE- que la unifica, así como la apelación a formas de luchas históricas: los levantamientos populares.

En la creciente resistencia del indigenado al neoliberalismo temas claves son los referidos a la cuestión agraria: la concentración de la propiedad de la tierra, en perjuicio de la redistribución de la tierra y la reforma agraria, o la desatención a la producción pequeña y mediana de alimentos que recae en los campesinos pobres y medios del país, así como los temas referidos al uso y legislación correspondiente en torno a los asuntos del agua y el riego. A su vez el movimiento indio cada vez fue incorporándose e incidiendo en los temas ligados a la cuestión nacional, como el debate sobre el pago de la deuda externa, privatización de las áreas públicas, y el reconocimiento de la diversidad del país.

Uno de los elementos que le dio fortaleza y ventaja al movimiento indígena a partir de 1990 fue la presentación de su demanda del reconocimiento del carácter multicultural y

7 Pudiera parecer obvia esta confrontación del movimiento indígena al neoliberalismo, pero es un elemento determinante para el desarrollo de los procesos en el Ecuador, que lo diferencia, por ejemplo, de lo acontecido en países vecinos como Bolivia o Perú; en el primero los sectores impulsores del neoliberalismo lograron cooptar a un segmento importante del movimiento indígena boliviano, y en el segundo, el desarrollo del movimiento indígena estuvo fracturado por la incidencia de Sendero Luminoso y la guerra contra-insurgente en zonas claves del Perú, que abrió la posibilidad de que Fujimori pudiera manipular a segmentos del movimiento indio.

plurinacional del Ecuador, con lo que recuperó en un proyecto político, las esencias de las culturas originarias de comunidad, de respeto y vida armónica con la naturaleza, de formas de convivencia solidarias, de la preservación de la vida orgánica colectiva, todo lo cual choca frontalmente con la cultura capitalista de individualismo, mercantilismo y consumo dominantes.

En la presencia determinante del movimiento indígena desempeñan un rol clave la tradición orgánica de las comunas indígenas, forma organizativa que viene de hace siglos atrás, que logró resistir al coloniaje español y a la imposición del modernismo republicano de los siglos XIX y XX, se basa en los lazos que construye la comunidad de territorio, solidaridad en la producción y el consumo y la reproducción de sus tradiciones culturales, y que ha sido potenciada ahora en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que hoy es reconocida como el referente del conjunto del movimiento indígena.

En segundo lugar, otro elemento determinante en esta tendencia han sido los movimientos clasistas antiimperialistas, incorporando en ellos al movimiento obrero, los movimientos de trabajadores estatales, especialmente de profesores y médicos, y al movimiento universitario.

Estos sectores son quienes enfrentaron la avalancha inicial de la ofensiva neoliberal, tanto en sus conquistas sociales como en su proyecto político. La burguesía orquestó, de la mano de la flexibilización laboral, de la restricción para la constitución de sindicatos, el discurso del fin de la historia y de las ideologías, la muerte del proyecto socialista.

Los sectores de obreros de la empresa privada están duramente golpeados, y el eje del movimiento obrero se trasladó a los sectores de trabajadores de las empresas estatales, los trabajadores petroleros, eléctricos, y de servicios. Estos se han atrincherado en los sindicatos nacionales en defensa de la propiedad pública sobre estas empresas que se construyeron sobre la base de la riqueza que pertenece a todo el país. Aquí lograron construir alianzas parciales con ciertos sectores de las Fuerzas Armadas que por ley son miembros de los directorios de estas empresas y que las defienden como "áreas estratégicas de la economía nacional".

El eje de consolidación de estos sectores gira en torno a una activa vida sindical interna: asambleas, periódicos gremiales, y la recuperación de un discurso que denuncia a la globalización como una agudización del imperialismo y apela a la defensa de la soberanía e integridad nacional.

En tercer lugar, cabe hacer referirse a las tendencias nacionalistas en sectores militares y en particular el rol que han desempeñado las Fuerzas Armadas en el Ecuador.

En el país la realización de proyecto nacional- desarrollista tuvo como eje a las Fuerzas Armadas y las empresas estatales que se constituyeron en la década de los 70, y esa estructura se ha conservado a lo largo de estos tiempos, por ejemplo, delegados militares son parte de los directorios de las empresas estatales de petróleo, de energía eléctrica, de telecomunicaciones, incluso en empresas regionales de cemento, de agua potable. Además la presencia del conflicto territorial con el Perú reforzó sus estrategias en el marco de una defensa de la soberanía nacional y armó un fuerte patriotismo en la reproducción ideológica de sus promociones. Añádese a ello la fragilidad de las instituciones estatales en el país que han convertido en los hechos a las Fuerzas Armadas en árbitros dirimientes de los conflictos políticos, por ejemplo en el proceso del derrocamiento de Bucaram.

Nacionalismo, mas una fuerte politización interna y una política de relación directa con los sectores populares, especialmente campesinos, configuran los elementos que per-

miten la conformación de tendencias patrióticas a lo interno de las Fuerzas Armadas, y que entran en contradicción con el discurso del Pentágono norteamericano de los nuevos roles de la seguridad en el marco de la globalización.

Obviamente son fracciones y no expresan al conjunto de la institución Fuerzas Armadas, entre estas corrientes y los personajes que las lideran se establece una tensa y variable situación de inestables correlaciones de fuerza, donde en ocasiones tendencias menos apegadas a los dictados de los Estados Unidos, logran marcar políticas, o una fracción de ellas abiertamente se insubordina, como fue el caso de los coroneles y capitanes en el Levantamiento popular de Enero del 2000.

En cuarto lugar, cabe analizar la presencia e incidencia de la corriente de la denominada Iglesia de los pobres en esta tendencia. Su aporte es valioso, pues contribuye a una crítica al modelo neoliberal desde una perspectiva total, que supera el economicismo, para enfatizar los elementos éticos, culturales, de construcción de sentidos de vida.

Lo particularmente interesante es la articulación que se da entre esta crítica integral y la relación personal con el movimiento indígena, especialmente en Provincias con un alto porcentaje de población india como Chimborazo o Cotopaxi, mediante la acción directa de miembros de las comunidades eclesiales de base y la implementación de radiodifusoras especialmente orientadas a los sectores rurales —las radiodifusoras populares de Riobamba y Latacunga— en esto fueron claves las enseñanzas del fallecido Obispo Leonidas Proaño.

En quinto lugar, están los sectores ecologistas y feministas, que logran superar el estadio de grupos reducidos de crítica a las formas de opresión patriarcales y depredadoras de la naturaleza del capitalismo, para convertirse en reales movimientos con capacidad de incidencia y movilización social, aportando en que la crítica al modelo neoliberal no quede reducido a visiones economicistas, sino que enfoque los perjuicios múltiples de un capitalismo total. En este campo son destacados los esfuerzos por articular la denuncia sobre los daños ecológicos a las formas específicas de destrucción de las empresas transnacionales, como constituyó la demanda contra la transnacional petrolera TEXACO presentada por comunidades indígenas, y que ha tenido mucha repercusión en el Ecuador.

Finalmente, las acciones de protesta de capas medias de la población que fueron duramente golpeadas por la crisis económica, y principalmente por la quiebra del sistema financiero privado y el congelamiento de los ahorros de los depositantes nacionales. Aquí están sectores de burócratas, de técnicos y profesionales, y también de pequeños y medianos comerciantes, industriales, agricultores, que antes fueron la principal base social de la democracia cristiana y del ex Presidente Mahuad, pero que se viraron políticamente cuando fue claro el descarado alineamiento con los banqueros corruptos. Estos sectores actuaron en las movilizaciones de Junio del 99 y Enero del 2000, y aportaron a volver un torrente la tendencia por el derrocamiento de Mahuad.

La experiencia ecuatoriana evidencia la trascendencia de una amplia red de formas organizativas y de reproducción ideológica, que permiten construir esta tendencia contrahegemónica: emisoras radiales regionales y periódicos gremiales, comunidades indígenas y sindicatos, amplios debates en asambleas y congresos, ensayos de esfuerzos unitarios y parlamentos populares abiertos, debates francos con sectores de las fuerzas armadas y de la iglesia, asambleas de cuenta-correntistas quebrados.

Las corrientes de ideas y propuestas que circulan en esta tendencia van de posiciones nacionalistas al tradicional antiimperialismo, de la teología de la liberación a los planteamientos ecológicos de armonía entre los seres humanos y la naturaleza, del marxismo clásico

co a las nuevas tendencias de liberación, su convivencia no ha sido fácil, y también se confrontan posiciones y actitudes, pero han sido capaces de unificarse, actuar coordinadamente, y en momentos determinantes plantearse el reto del poder popular.

Este es un punto de aporte y límite del proceso ecuatoriano: apuntar al poder y al mismo tiempo encontrarse sobrepasado por la magnitud de la tarea planteada.

EL CONTEXTO POLÍTICO Y ECONÓMICO EN EL CUAL SE DESARROLLA LA CONTRAHEGEMONÍA

El Ecuador es un país muy especial, no sólo hablando de sus atributos naturales y geográficos -ya exaltados tres siglos atrás por el alemán Humbolt- y de biodiversidad -exaltados desde mediados del siglo XX por muchos ecologistas nacionales y extranjeros-, sino también en el ámbito de lo político, de las instituciones y de las fuerzas que se mueven en su interior. "País de locos" exclama el patrón de la oligarquía criolla, Febres Cordero ex alcalde de la ciudad más poblada y comercial, desde su mítica hacienda "El Cortijo", quién quisiera -y a veces lo ha conseguido- resolver los problemas del país como resuelve sus negocios de rey de la harina y la sal; "país de instituciones frágiles e incapaz de consensos" sentencia desde su escritorio un sociólogo de la FLACSO, atrapado entre las teorías de la gobernabilidad y de la legitimidad de las instituciones que no termina por calzar para analizar y pronosticar al país; "paísito que terminará por destruirse a sí mismo" piensa el funcionario del Banco Mundial, que hace y deshace planes de créditos a acciones focalizadas y que nunca finaliza sus negociaciones porque cada cuatro o seis meses cambian los ministros y subsecretarios del ramo.

País inacabado -una "nación en ciernes" la definieron Quintero y Silva-, país fragmentado -la mayor parte de las fuerzas políticas solo tienen expresión regional y corporativa-, país amenazado -los derroteros de la dolarización del país, la privatización de las principales empresas públicas y la presencia directa de bases norteamericanas, conducen aceleradamente a su disolución real como nación soberana.

País en una profunda crisis de hegemonía, una crisis en el bloque dominante, pues este no puede articular y cohesionar sus fuerzas, ni sostener a sus aliados, y la emergencia de un bloque popular, que logra consolidar a varios de sus actores sociales y ha conseguido en ciertas coyunturas atraer aliados que temporalmente se desgranaron de los sectores dominantes.

A REGAÑADIENTES EL TEMA DEL PODER POPULAR VUELVE AL PROTAGONISMO, DE LA MANO DE LA MOVILIZACIÓN INDÍGENA

Existe una anécdota interesante, en una ocasión reciente le preguntan a Blanca Chancoso, una de las dirigentes de la CONAIE, sobre el camino que le condujo al movimiento indígena plantearse, en el Congreso Nacional de la CONAIE, de Noviembre de 1999, la lucha por el poder y aglutinar en ella a otros sectores sociales, y ella contestó aproximadamente de esta manera: "En la comuna indígena estábamos muy angustiados, el hambre y la pobreza de nuestras tierras crecían, nos levantamos y fuimos hacia el Tiente político a plantearle nuestras exigencias, éste habló que no podía hacer nada y nos mandó hacia el Gobernador; fuimos hacia el Gobernador y le repetimos nuestras demandas y nos indicó que no podía hacer nada y nos mandó hacia el Ministro en la ciudad de Quito; fuimos al Ministro con nuestras peticiones y nos dijo que tampoco él podía hacer

nada, y nos mandó hacia el Presidente de la República, él nos sentó en la mesa de negociaciones, habló de consensos pero nos engañó y a algunos compañeros reprimió, dió vueltas pero sin resolver nuestras demandas, entonces decidimos que la única manera era que nosotros mismos tomáramos el poder”.

Este proceso de aprendizaje colectivo, que en el movimiento indígena nace a mediados del siglo XX con los movimientos que lideran Dolores Cacuango y Ambrosio Lasso, que se consolida en los levantamientos nacionales de 1990, que atraviesa un proceso de negociaciones fallidas e infructuosas con los gobiernos de Borja (1992), de Bucaram (1996), de Alarcón (1998), y de Mahuad (1999), es compartido por otros sectores sociales, como el movimiento del magisterio nacional, con el debate por un Frente Alternativo, junto a la mayor presencia política de su gremio: la Unión Nacional de Educadores; situación similar acontece con el movimiento de los trabajadores estatales.

En este proceso fue clave la amplia movilización popular a favor de la caída de Bucaram, pues permitió que las masas percibieran por sí mismas la fragilidad del bloque dominante y que era factible el tumbar un gobierno, derribar un presidente, a condición de la firmeza, la contundencia de la organización y la movilización.

Este fue un proceso de aprendizaje que llegó hasta la comuna mas apartada y volvió a subir a contracorriente en las marchas de Junio de 1999 y Enero del 2000. De ahí que haya calado tan hondo la consigna del derrocamiento de los tres poderes y la resolución de marchar hacia el Congreso Nacional, rodearlo y asediarlo, para finalmente pugnar por tomar posesión de él, como en efecto sucedió el 21 de Enero.

El tema del poder, del poder popular, de las vías para acceder a él, de los niveles e instancias que este cubre, volvieron nuevamente al centro del debate, no sólo en el Ecuador, sino que contagió a los sectores populares en lucha en varios países de Latinoamérica.

Es el tema que tanto ha temido, escondido y ha tratado de eliminarlo de las agendas los grupos burgueses. El orden no puede, no debe, ser cuestionado. Y para eso que mejor que mostrarlo como inaccesible, como condición *sine qua non* de la vida social. De cualquiera cosa se podía hablar, de la co-gestión, de la descentralización, de las reformas legales y constitucionales, de los derechos humanos, pero siempre circunscritos al orden.

TEMA TABÚ, TEMA DE DINOSAURIOS, AQUÉL DEL PODER POPULAR

Pues bien, los sectores indígenas del Ecuador lo volvieron a colocar en el tapete, no tanto por la incidencia de un debate académico surgido las elites, sino como un proceso de aprendizaje colectivo, que vino desde abajo, que atravesó varios episodios, que se concentró en diez años, desde el levantamiento del Intiraymi del Junio de 1990 hasta el levantamiento por la destitución de los tres poderes políticos en Enero del 2000.

Y quizás este es el punto de inflexión, aquel que marca la continuidad y ruptura con la etapa anterior.

Los acontecimientos del 20 al 22 de Enero, las secuelas de estos con la Presidencia de Noboa: la dolarización, la amnistía a los militares sublevados, el descabezamiento de los mandos en el ejército, el fraccionamiento de los bloques legislativos en el Congreso Nacional, arrojaron nuevas lecciones para los sectores populares movilizados. Demostraron i) que los pilares esenciales del poder político de nuestros países, cada vez están más en los despachos del centro del imperio antes que en las instancias locales; fue clave la intervención del Secretario adjunto del Departamento de Estado para América Latina -Peter Romero, ex embajador de los Estados Unidos en el Ecuador- para virar la posición de la alta cúpula.

la militar ecuatoriana, que de hecho estaba comprometida en varios fases del proceso de movilización popular; ii) los círculos oligárquicos tradicionales, aquellos que vienen de los viejos circuitos agro- exportadores, siguen siendo el referente medular de las burguesías locales, en aquellos momentos todos los burgueses regresaron su vista hacia la hacienda El Cortijo esperando la respuesta del gran mayordomo; iii) para estos círculos oligárquicos -para "los de arriba"- cada vez más su proyecto es el proyecto "de los de afuera"; Febres Cordero lo dijo con desparpajo: "si es necesario dividimos el país, nos separamos"; iv) quedó claro que cada vez más el poder atraviesa por el control de los medios de comunicación masivos, y no sólo del control físico o militar de sus instalaciones, sino del control ideológico, los mensajes emitidos desde las principales cadenas televisivas y radiales fueron claves para imponer hacia la población una sensación de que sus vidas estaban amenazadas -"como se va a permitir que un indio nos gobierne", "la indiada va a destruir el país", "lo que vendrá será la anarquía y el caos -.

En esta década los sectores populares aprendieron a confrontarse con los neoliberales y ensayar caminos propios, abiertos a la amplia participación, convocaron parlamentos populares que ganaron legitimidad a los ojos de los oprimidos y excluidos, trazaron planes de movilización y propuestas de desarrollo alternativas, las acompañaron de la acción social directa, y obligaron a retroceder temporalmente a los gobernantes, pero una y otra vez estos no tardaron en volver sobre sus fueros, y hoy emprenden una nueva contra-ofensiva.

Hoy tratan de aislar al movimiento indígena, de achicarle los espacios de participación, de cortar le las vías de conexión con sectores de la capas medias. Se pretende desprestigiar, reducir el radio de acción de las instituciones y mecanismos de comunicación de sus puntos de vista y resoluciones. Desde el punto de vista económico han adoptado medidas que puedan volver irreversible la internacionalización del aparato productivo nacional, como la dolarización, y dar paso inmediatamente a las privatizaciones. Pretenden soldar las diferencias entre fracciones de los grupos burgueses y consolidar un bloque dominante, pero no es tan fácil por el escenario de aguda crisis económica. Están reestructurando los mecanismos de funcionamiento de las instituciones estatales, por ejemplo, las Fuerzas Armadas; y a la par están reforzando las capacidades de incidencia de sus instancias de reproducción ideológica.

Sobre la recuperación del concepto Alienación para la psicología social y la psicología política

The recuperation of Alienation concept for social psychology

José Guillermo FOUCE

Universidad Complutense, Madrid, España.

RESUMEN

En la primera parte del artículo, se presentará una reformulación, poco conocida en el ámbito de la psicología social, de un concepto tan usado y con raíces históricas tan profundas como el de alienación, concepto de gran potencia explicativa y capacidad integradora. Este término conecta lo psicológico con lo social propiciando el desarrollo de teorías psicosociales de alcance medio. En la segunda parte, presentaremos posibles relaciones de dicha reformulación con otras variables o procesos y posibles aplicaciones al contexto social en el que vivimos.

Palabras clave: Alienación, sin sentido, impotencia, anomia, lugar de control, aislamiento, separación.

ABSTRACT

Alienation is a concept with a long tradition so in specialized literature as in the popular culture. The first part of this article presents a reformulation, almost unknown for the social psychology, of the alienation subject. This concept and the reformulation developed here has a great power of explanation because it's very comprehensive. Also this subject connects the psychological and the social perspectives, this allows a development psycho-social theories. The second part of this article is about applications of this reformulation subject and the relation with others subjects or psychological process.

Key word: Alienation, non sense, impotence, anomia, control point, isolation, separation.

INTRODUCCIÓN

Como científicos sociales, insertos en un mundo en el que hay que producir y en el que la ciencia es también una producción de nuevas etiquetas de viejos conceptos, cabe la posibilidad y aún más la necesidad de elaborar y recuperar conceptos integradores con suficiente profundidad como para propiciar el desarrollo de teorías de medio-largo alcance; así como integrar lo psicológico con lo sociológico, verdadera labor a desarrollar por la psicología social en pro de mejorar y construirse como disciplina integral e integradora y superar viejos sesgos psicologistas o sociologistas que han causado ya demasiados errores.

El concepto de alienación es, a mi modo de ver, un concepto que cumple estos requisitos en sus últimas formulaciones ya que es un concepto que dispone de todos los ingredientes necesarios para poder construir una teoría psicosocial de la alienación, es por ello, que cabe plantear una revitalización de su uso en las ciencias sociales en general y en la psicología social en particular (un ejemplo de la posible utilidad del concepto se presentará en el presente artículo dentro del campo de la psicología política y más específicamente en el de la explicación de las conductas de participación sociopolítica de los ciudadanos).

Tiene sentido, pues, estudiar la alienación al menos por las siguientes razones:

- Es un concepto teóricamente relevante desde el punto de vista psicosocial ya que conexiona los niveles psicológico y sociológico de analizar la conducta;
- Es un concepto socialmente relevante para la descripción de situaciones sociales como la desigualdad u opresión.

Tiene suficiente arraigo histórico y en la literatura como para poder encontrar referencias al mismo casi desde los primeros tiempos.

No obstante, encontraremos también algunas dificultades a la hora de utilizar el término, ya que el mismo pasa por ser un concepto de gran amplitud, un comodín que puede convertirse en un término que por tratar de explicarlo todo no explica nada, un concepto ómnibus sometido a un proceso de desamentización o pérdida de significado que le lleva a vaciarse de contenido concreto.

Creemos que vale la pena afrontar estas dificultades y que lo mismo puede hacerse desarrollando una reformulación de la alienación que aprovechando sus indudables ventajas y conexiones tanto con la literatura especializada (sociológica y psicológica) como con la cultura popular, posibilite la elaboración de teorías psicosociales integradoras de alcance medio.

¿DE QUÉ ESTAMOS HABLANDO? DEFINICIÓN

La palabra alienación, deriva del latín “alienatio” que proviene del verbo “alienare” que significa enajenar, pasar al dominio de otro, alejar, desunir, que proviene de “al. enus”: perteneciente a otro, que a su vez proviene de “alius” u otro. Así en el latín encontramos tres usos: como transferencia de propiedad, como desorden mental y como enfriamiento o separación en la relación con otras personas.

Desde sus primeros usos en Grecia con Plotino, el concepto ha venido siendo utilizado por autores con tanta raigambre como Hobbes o Rousseau.

En la celebré teoría del contrato social, se planteará que el hombre no puede “firmar” (y por tanto pertenecer a la sociedad) dicho contrato a menos que renuncie al derecho de hacer lo que quiera, planteando, pues, que la alienación es un acto voluntario y necesario.

Otros autores clásicos que han utilizado el término serían por ejemplo: Hegel que habla del mismo en el sentido de separación y rendición o Marx, quizá el autor que más utilizó el concepto y más lo desarrolló, y que maneja el término en el sentido de la separación negativa producida por la dominación social y que diferenciará entre distintos tipos de alienación: social, filosófica, religiosa, en el trabajo y la política. Muchos han sido los autores que han trabajado sobre y con el término y sus utilidades explicativas para las ciencias sociales.

Esta amplitud de usos y conceptos nos introduce en lo que a veces podríamos considerar que es una "jungla semántica" (Geyer: 1981, p. 15), entre otras cosas porque la alienación se aplica, algunas veces, a grupos, colectivos y clases sociales y otras se aplica a sujetos.

Porque puede ser medida de dos modos diferentes: el objetivo (lo directamente observable por otros, condiciones supuestamente alienantes que inducen probablemente en las personas que viven en ellas un síndrome de alienación) y el estado psicológico o subjetivo (no observable para otros). En paralelo con estas dos posibilidades de medición, podemos establecer una diferenciación en la literatura especializada según se utilice el término como objetivo o como subjetivo (Tezanos: 1977; Israel: 1977).

Porque no se da una diferenciación clara entre "condiciones" antecedentes y "estados" consecuentes, no se la diferencia como estado cognitivo y afectivo y no se establecen las causas históricas y actuales del fenómeno.

Los términos sinónimos o identificativos que se han empleado unidos a la alienación serían los siguientes: la distancia frente a la proximidad, la separación frente a la cercanía o el rechazo frente a la identificación.

Pero, pese a las diferentes definiciones, acercamientos, medidas o planteamientos, cabe establecer un cierto consenso sobre el significado y uso del término de acuerdo con Geyer (1981, pp. 16-17) y así cabe establecer una definición comprensiva e integradora de la alienación en los siguientes términos:

- 1) Alienación como relación entre sujeto y grupo de sujetos y algún aspecto de su ambiente (real o imaginario, concreto o abstracto: Dios, la Naturaleza, los medios de producción, la política...).
- 2) Esta relación puede calificarse mínimamente como de "separación" y desde otro punto de vista aparece como constitutivamente indeseable.
- 3) En última instancia se refiere al estado subjetivo del sujeto en una concreta situación (alienadas están las personas, no las estructuras que podrán ser alienantes). Y alienado se está con relación a algo o alguien.

Por otra parte y con respecto a la dificultad en diferenciar entre condiciones antecedentes y estados consecuentes es mejor (Geyer: 1981) hablar de "determinantes" y no de "causas" para denominar una categoría de agentes actuantes reemplazables y en mutua interacción y no de un fenómeno o causa que precede siempre a un efecto como precondition necesaria y suficiente de él.

Este autor propondrá, en esta misma dirección, una tipología de determinantes clasificándolos en ontológicos (resignación, fatalismo, alienación inherente a la condición humana) relacionados con las formulaciones o planteamientos de autores clásicos como Sartre, Kafka...; psicológicos (ruptura de la armonía interior del *self*, trastornos psicopatológicos o falsa conciencia) y sociológicos (medio ambiente social, condiciones estructurales).

Por tanto puede decirse que con la alienación se han producido y se producen acercamientos tanto desde la psicología (marcados por el empirismo dominante en esta ciencia y

basados con gran frecuencia, en escalas y cuestionarios) y desde lo sociológico (con análisis que dan mayor preponderancia a lo teórico, de alcance superior y más globales).

En el nivel conceptual y en pro de solucionar algunos de los déficits y dificultades del concepto ya señalada, creemos que es de sumo interés utilizar el modelo desarrollado por Geyer a partir de la propuesta de Seeman (1959), ya que este modelo aporta soluciones a los aspectos reseñados, establece conexiones directas con una gran cantidad de variables psicológicas y sociológicas de amplio alcance y solera y aporta las bases necesarias para desarrollar una auténtica psicología social de la alienación de carácter integrador y plenamente psicosocial (ni más "psico" ni más "social").

Burillo (1985), de acuerdo con Stokols, señalará, en esta misma dirección, que una teoría psicosocial de la alienación debe tener tres elementos:

- 1) Un conjunto de condiciones antecedentes: ambiente físico y social
- 2) Que generan una específica experiencia psicológica
- 3) Que puede expresarse en una serie de manifestaciones comportamentales observables.

HACIA EL DESARROLLO DE UNA TEORÍA PSICOSOCIAL DE LA ALIENACIÓN: LA PROPUESTA DE GEYER

Seeman (1959), en su intento por operacionalizar el concepto alienación planteará cinco tipos de alienación interesantísimos:

- 1) Impotencia: expectativa o probabilidad del sujeto de que su propia conducta no pueda determinar la ocurrencia de los resultados o refuerzos que busca. Conducta vista como inútil porque la expectativa no podrá determinar refuerzos o resultados buscados.
- 2) Sin-Sentido: la persona no comprende los estímulos que le llegan.
- 3) Anomia: romper con la sociedad, desarrollar una conducta desaprobada socialmente para alcanzar las metas sociales establecidas.
- 4) Aislamiento: el sujeto concede bajo valor a lo que es socialmente valorado.
- 5) Auto-extrañamiento: el sujeto se siente extrañado de una previa condición ideal humana.

Sin embargo, Seeman (1959) no señalará las conexiones entre estas diferentes dimensiones que indica; ignorará las condiciones sociales, y medirá las actitudes conscientes como índices de alienación, además comete el error de no considerar que la alienación es subjetivamente experienciada y al tiempo objetiva o ambientalmente determinada.

Geyer (1981), partiendo de las aportaciones señaladas de Seeman y desde el marco conceptual de la teoría de sistemas comenzará planteando el concepto de alienación como un constructo de la estructura interna del sistema humano inferido a partir de *inputs*, estímulos o condiciones estimulares y *outputs* o conductas observables.

Este planteamiento de Geyer, no es ajeno a la psicología sino que conecta directamente con los debates entre los principales paradigmas psicológicos y especialmente entre el conductismo y el cognitivismo. Los segundos plantearán la necesidad de desarrollar constructos inferidos a través de la observación de conductas y estímulos, constructos que forman una caja negra (en términos skinerianos) que pasa a ser inferible y estudiable (frente a los planteamientos conductistas radicales que nos hablan de la imposibilidad de desarrollar este tipo de variables).

De acuerdo con estos planteamientos, necesitaremos, pues desarrollar una tipología del ambiente, de los estímulos condicionantes (desde las variables macrosociales a las microsociales); en segundo lugar necesitamos medir conductas observables y por último necesitamos inferir mediante la construcción teórica una serie de variables psicológicas explicativas de lo que ocurre entre los estímulos y las respuestas, es ahí donde aparece el término alienación lo que proporciona al mismo un claro carácter psicológico, no exento de referentes sociales.

Pero, me centraré ahora en la reformulación que Geyer (1981) desarrolla de Seeman sobre los cinco factores señalados por este último autor:

- 1) Impotencia: inhibición de *outputs*: número y/o efectividad de alternativas de *output* son disminuidas o porque la persona no puede aprender por limitaciones inherentes a ella, o porque no aprende por inducción de refuerzos negativos
- 2) Sin-sentido: incapacidad subjetivamente sentida de asignar significado a nuevos *inputs* porque no son reconocidos como combinaciones o transiciones de códigos existentes: o porque el *input* sea nada nuevo y ya lo conozca (infraestimulación) o porque sea demasiado complejo (supraestimulación)
- 3) Anomia. Conductas sociales no aprobadas para lograr metas necesarias, reglas de transición para cambiar los *inputs* en *outputs*.
- 4) Aislamiento: ausencia relativa de *outputs e inputs*.
- 5) Auto-extrañamiento: interno al sujeto, falta de auto-comunicación.

Esta propuesta del autor tiene, como veremos una serie muy extensa de conexiones con un amplio conjunto de variables de gran calado y tradición psicológica y, por tanto encierra en su seno una gran amplitud y capacidad integradora aún no suficientemente explorada y explotada desde la psicología social.

CONEXIÓN CON OTROS TÉRMINOS

El factor impotencia o *powerlessness* podemos conectarlo claramente con la variable *locus* de control de Rotter. Si desarrollamos un estilo de atribución externa tenderemos a pensar que no podemos hacer nada para influir en la realidad y que todo lo que hagamos será inútil. En el caso de que una persona atribuya de modo interno, estable y global las causas que propiciaron la obtención de resultados negativos, sería el factor que explicaría la profundización en la alienación desarrollada a partir de la impotencia, así como que personas que inicialmente posean atribuciones internas puedan abandonar debido a la influencia de este proceso en sus vidas: es el sentimiento de incapacidad de obrar en la realidad. También podríamos postular una relación con el síndrome de indefensión aprendida de Seligman y sus efectos ampliamente estudiados en la literatura psicológica.

El factor sin-sentido, puede relacionarse con las teorías de procesamiento de la información que postulan la existencia de una serie de umbrales de la misma por encima o por debajo de los cuales resulta imposible la comprensión y se produciría lo que aquí llamamos el sin sentido, el no entender, bien por exceso de información o por defecto de información o monotonía de la misma.

El factor anomia, con conexiones con la normatividad, la conformidad, el consenso social y las conductas desviadas de dicha normatividad, acciones disconformes que se desvían de las normas abiertamente reconocidas por la comunidad, por la política, por la religión dominantes; entroncará este viejo y usado concepto con las teorías de la desviación

(conductas que no encajan en un sistema social determinado). Recordemos que el término Anomia fue introducido en las ciencias sociales por Durkheim y luego fue ampliado por Merton, significando etimológicamente en el griego "ausencia de ley" o norma, que en ciencias sociales nos remite a la existencia de una situación de conflicto de normas, de modo que los individuos no pueden orientar con precisión su conducta, es decir, que no hay normas o bien porque no son precisas, o bien debido a que se da un vacío de normas o estas no son significativas.

La anomia, como señalan Durkheim y Merton surge de la discrepancia que existe entre las necesidades del hombre y los medios que le ofrece la sociedad concreta para satisfacerlas. Y, como señala Durkheim, con clara anticipación "lo importante, es que la falta de oportunidad ocurra en una sociedad en la que constantemente se predique la igualdad de oportunidades al tiempo que existen fuertes barreras contra la igualdad" (Durkheim: 1897, pp. 672-682).

El factor aislamiento, que puede relacionarse tanto con el aislamiento social (ausencia de relaciones interpersonales) como con el apartamiento de normas sociales.

El factor autoextrañamiento en el que podríamos encontrar relaciones desde el fenómeno de falsa conciencia del que habla Marx, hasta problemas psicopatológicos o psiquiátricos, en la ruptura del yo, del *self* y el consiguiente desarrollo de diversos problemas psicológicos.

Por otra parte, un reverso a la alienación como concepto podría venir constituido por el famoso *empowerment* que la Psicología Comunitaria ha puesto tan de moda en la actualidad. El *empowerment* o "devolver el poder a la persona" podría interpretarse como la forma de superar los factores de alienación, y podría concretarse en la actuación directa sobre cada uno de los factores planteados o sobre todos en general.

Los psicólogos comunitarios abogan por el *empowerment* como un término que recupera la convicción de que el individuo es actor de su propia conducta y no un simple ser que reacciona pacientemente a los estímulos de su entorno, o una simple marioneta a expensas de la estructura social; la persona posee una serie de recursos a nivel individual y social para evitar, prevenir y enfrentar disfunciones, para lo cual deben activarse estos recursos, potencialidades y competencias que poseen los sujetos que pasan de desempeñar un rol pasivo a adquirir uno activo.

Como señalan Zimmerman y Rappaport (1988) podemos entender el *empowerment* como la conexión entre una sensación de competencia personal, un deseo de actuar en el dominio público, señalando ya estos autores como este factor correlacionaría negativamente con la alienación y positivamente con, por ejemplo, el liderazgo.

ALGUNAS APLICACIONES DEL TÉRMINO. APLICACIONES HISTÓRICAS

Quizá las dos aplicaciones más conocidas y trabajadas a lo largo de la literatura sean la alienación política y la alienación por el trabajo.

Sabemos ya que toda actitud debe referirse a un dominio de experiencia concreto para ser válida y que, por tanto, es prudente contextualizarla enmarcada en dicho referente, pues bien, lo mismo ocurre con la alienación, que ha de referirse a un objeto concreto.

Uno se sentirá alienado, o podremos describir un proceso de alienación con respecto a alguien o algo, por tanto siempre habrá un referente externo, ambiental, social que conectará la vivencia psicológica (alienación) con la realidad circundante que la rodea (condicio-

nes alienantes), por lo que se conecta lo psicológico con lo social, a partir de una estructura social y llegar a un sentimiento psicológico.

Por otra parte y como señalan autores como Peterson (1990) cabe sentirse alienado con respecto a, por ejemplo, la política pero mantener unos niveles de satisfacción vital o de no alienación en el resto de aspectos.

Aunque, como he indicado, las más frecuentes alienaciones estudiadas han sido la política y la laboral, se han estudiado otras.

Así, Marx señaló la existencia de una alienación religiosa, desde su famosa concepción de la misma como el opio del pueblo, planteando que el hombre con la religión proyecta fuera de sí su ser esencial y se pierde a sí mismo en la ilusión de algo transcendente. Otros autores posteriores como Tezanos (1977), nos señalarán cómo en la religión y su separación entre cuerpo y espíritu se generan ideas y sentimientos de escisión y separación que llevarán al síndrome de alienación.

Fromm (1981) hablará de la religión como vía de cambiar la angustia por la separación a un nuevo plano inexistente, el repudio a lo terrenal; el mismo autor, señalará, además de las tres ya reseñadas, la existencia de una alienación filosófica (la que cree que la verdad esta fuera de la práctica y, centrándose en la especulación, se separa de la realidad), una alienación social y de lucha de clases (la existencia de distintas clases sociales refleja la existencia de este tipo de alienación) y una alienación con respecto a uno mismo y la relación con los otros, en el tiempo libre, en el consumo, en la idolatría o en la burocratización, es decir, la alienación como alejamiento del yo, rozando la psicopatología.

Son, no obstante la alienación política y la laboral las verdaderas “estrellas” en la literatura: la alienación por el trabajo, que para Marx y de acuerdo con sus planteamientos que como sabemos dan una especial preponderancia a la infraestructura material, es la última y principal causa de alienación, la alienación con mayúsculas, proceso que se basa, como es ampliamente conocido, en su conceptualización de los efectos de un trabajo que no pertenece al trabajador, que es distinto a él, que significa una actividad extraña e independiente al sujeto, lo que le llevará a cuestionar su propia identidad como sujeto y a separarse.

ALIENACIÓN POLÍTICA. DEFINICIÓN

Sobre la alienación política, que aquí nos interesa especialmente, Citrin, Mc Closky, Shanks y Snidermann, (1973); Citrin (1977, p. 6) señalarán que tomadas en grupo las escalas o estudios en torno a la alienación política en la literatura han reflejado casi todas los sentimientos negativos sobre las instituciones políticas, sin embargo, tras éste primer planteamiento crítico, señalan que el concepto es útil si se le define y trabaja con el de manera identificada proponiendo la siguiente definición “estar alienado políticamente es sentir relativamente duraderas sensaciones de separación / enajenación con respecto a las instituciones políticas, valores y líderes”.

Según Marx, la alienación política proviene de la alienación de la esencia de la sociedad, de la democracia, de la soberanía popular, en un Estado que se presenta como Dios, separado, lejano... Es un sentimiento de separación, distanciamiento con respecto al sistema político.

Conectando con la conceptualización desarrollada en el artículo, encontramos en los estudios sobre psicología política y muy especialmente entre los que versan sobre la presencia/ausencia de participación política, el manejo de una serie de variables encuadrables dentro del mismo: *powerlessness*, *meaninglessness*, *normlessness*, aislamiento

de las personas o autoenajenación, sentimientos de ineficacia política, descontento, desconfianza, cinismo... por tanto, puede decirse que han sido muchas las variables, que teniendo una demostrable relación con el concepto planteado, se han estudiado desde la literatura especializada.

Para la Teoría de la Sociedad de Masas, la génesis de la alienación política se encuentra en los efectos del proceso de masificación.

Autores como Torregrosa (1972), la utilizará para medir la identificación con el sistema político, en uno de sus usos más extendidos. La alienación entonces será entendida como apoyo o rechazo al sistema político e identificaría los sentimientos negativos con respecto al sistema, lo que determinará la consideración del sujeto alienado como separado o distanciado del sistema político.

Los teóricos de la privación relativa (por ejemplo Aberbach: 1977; Tajfel 1984) conciben la alienación política como un estado psicológico resultante de la percepción de grandes discrepancias entre lo que los sujetos consideran que deberían obtener, es decir, los bienes y condiciones de vida a los que la gente cree tener derecho (expectativas de valor) y lo que creen tener.

Nowakowska, M. (en Martínez de Luna: 1993, p. 56) introducirá en su conceptualización formalista de la alienación política una modificación a este planteamiento de la privación consistente en una dimensión ausente en esta: el deseo de cambio de la situación que resulta bloqueado por quienes detentan la posesión hegemónica de los bienes de que se trate.

Otro concepto cercano al de alienación sería el descontento político desarrollado, por ejemplo, en los análisis clásicos sobre la participación política como en el desarrollado por Barnes y Kaase (1979), concepto basado en que los ciudadanos evalúan sus sistemas políticos, evaluaciones que repercutirían en su acción política posterior (algo que también tiene que ver con el concepto de cultura política).

Esta es, sin duda, una de las variables que más interés ha suscitado en la psicología política de hoy (Burillo, 1985).

Entre las muy diversas definiciones existentes, sobre este concepto de moda, con amplio pasado e inserto incluso en la vida cotidiana, encontramos, entre otras la de Citrin, McClosky, Shanks y Sniderman (1973) que nos propondrán una definición de términos contrapuestos, estableciendo diferentes continuos entre los términos propuestos, como forma tanto de definir, como de medir el concepto: lealtad frente a alienación; cercanía frente a distancia; unión frente a separación; identificación frente a rechazo.

Milbrath (1981: p. 218) definirá el concepto de alienación política como "los hondos y relativamente duraderos sentimientos de extrañeza, rechazo, negativismo y infelicidad con el sistema político al que pertenece el sujeto", es el rechazo al sistema político como indigno de apoyo.

En los años '60 se utilizará también el cinismo político, como variable o término relacionado con la alienación política (Wright, 1981). Otros conceptos serían los de negativismo político, el de trivialidad o el de misantropía.

Por otra parte, es interesante tener en cuenta como señala, Wright (1981) que la alienación no es un proceso general, sino que aparece vinculada a determinados aspectos de la vida social, por ello parece lógico decir que es el tipo de relación que se establece

con estos ámbitos, y no características personales las responsables de esos sentimientos de alienación.

Habrà, por tanto, distintas formas de sentirse alienado y distintos objetos a los que sentirse alienado (Citrin, 1977: a la sociedad como un todo, al orden constitucional, a la comunidad política, al gobierno local; pero también cabría señalar la alienación referente a uno mismo, el trabajo, la religión, la comunidad, la casa, los amigos...) lo que llevará a que existan muy diferentes indicadores y a que el término necesite ser siempre adjetivado con el objeto social concreto al que queremos referirlo en un uso concreto.

Ocurriendo, como señala Wright (1981), que los sentimientos de alienación con respecto a un aspecto no suelen generalizarse al resto, sino más bien al contrario, ni correlacionan de manera necesariamente negativa con la felicidad general de las personas, así, la alienación política no estará necesariamente correlacionada con otras formas de descontento.

Long (1990) definirá la alienación política como una respuesta por parte del sujeto al sistema político, caracterizada por sentimientos de :

- 1) Ineficacia política.
- 2) Descontento en relación con los resultados del sistema político.
- 3) Desconfianza sobre las motivaciones y conductas de los políticos.
- 4) Sentimientos de alejamiento político.

El Survey Research Center en los años '50 medirán dos componentes de la alienación política (Wright: 1981, p. 2):

- 1) *Powerlessness* o sentimientos de eficacia.
- 2) Desconfianza política.

Estos dos factores de la alienación política han sido utilizados por otros autores como señala Wright (1981) por ejemplo por: Gamson 1968, Finififter 1970, Olsel 1969 o Wright 1976.

La alienación política (al igual que la deprivación relativa, concepto cercano) provocaría, por otra parte, y como señalan la mayoría de los autores y como parece evidente, descontento político.

Como señala Sabucedo (1990), la eficacia política, será una de las variables más utilizadas, en este contexto, dicha variable, sin embargo, presenta algunos problemas de medida y definición basadas en diferenciar entre eficacia interna (la autoevaluación que el sujeto realiza de su capacidad de influir, similar al concepto de competencia cívica de Almond y Verba: 1970) y la externa (evaluación del sujeto del nivel de sensibilidad del sistema).

Habiendo citado a Almond y Verba (1970) y el concepto de cultura cívica que popularizaron, cabe relacionar, también, las investigaciones y variables utilizadas en el campo de la cultura política con la alienación política, siendo ésta una posibilidad de cultura o relación valorativa con lo político, opuesta a la cultura participativa.

Wolfsfeld (1986 cfr. Sabucedo, 1990) llegará a plantear un modelo de acción política en el que identifica cuatro tipos de sujetos de acuerdo con la eficacia asignada: los inactivos, atribuyen poca eficacia tanto a la participación institucional como no institucional; los conformistas, que atribuyen eficacia al primer tipo de acciones pero no al segundo; los disidentes que valorarían la eficacia de las acciones no institucionales; los pragmáticos, que

valoraran la eficacia de las dos formas de participación, desarrollando acciones enmarcables en una u otra forma.

Schaff (1979: pp. 226-228), que se apoya en el análisis de Fisher, define la alienación política como "personas enajenadas a la vida política de la sociedad: al trabajo de las instituciones del caso, a las ideologías comunes, etc. Hablamos pues de sentimientos, actitudes (en el sentido de disposición para actuar) y acciones de los sujetos a quienes los problemas políticos) por ejemplo la victoria electoral de un partido o de un político, la difusión de una ideología, la estabilidad de un sistema sociopolítico, etc.) les son ajenas; se trata por tanto de personas que no toman parte en la lucha por metas semejantes, a quienes les es indiferente qué sea lo que resulte de esas luchas, que, en el caso extremo, rechazan toda ocupación con la política como asunto sucio... pero también hablamos de personas comprometidas políticamente pero enajenados precisamente por ello con respecto a las metas políticas dominantes; el revolucionario que pretende derribar el orden social establecido".

No podemos dejar de mencionar las conclusiones de Wright (1981), sobre que es lo que causa la alienación política, señalando el autor que todos los datos existentes confirman la hipótesis de que esta se produce en función de las específicas experiencias y eventos políticos que viven los ciudadanos.

La gente, el pueblo, los ciudadanos, no son inmunes a ciertas lecciones de los eventos políticos y más cuando la discrepancia entre las actitudes o expectativas del electorado y las acciones políticas del gobierno y los partidos no hacen sino aumentar (en los años '70, el Watergate, la repercusión de la guerra de Vietnam en Estados Unidos, posteriormente otros fenómenos de corrupción).

La reformulación del concepto alienación planteada, siguiendo las aportaciones de Geyer (1981), abre un nuevo camino de organización y comprensión de los referentes teóricos y empíricos ya presentes en los últimos años de investigación, posibilitando los elementos necesarios tanto para que pueda producirse la recuperación efectiva y positiva del concepto teórico, como para elaborar una teoría comprensiva e integradora de los fenómenos analizados: alienación laboral, religiosa o política.

CONSECUENCIAS DE LA ALIENACIÓN: PASIVIDAD O ACCIÓN DE PROTESTA

Si la alienación significa separación del sistema político, disminución de la identificación con el mismo, ausencia de sentimientos positivos con respecto al mismo, encontramos serios problemas para sostener la teoría política y social dominante, la teoría del consenso y las concepciones populares, que sostiene que los sentimientos positivos hacia el sistema, mantienen a este estable y son necesarios e imprescindibles, al menos en el sistema democrático.

La alienación política llevará al descontento político, a la separación del sistema político, a la pérdida de credibilidad del mismo ¿Cuáles serán las consecuencias de este descontento, de esta distancia y pérdida de legitimidad: la apatía política o la protesta o el cambio? ¿De qué depende que el mismo genere una u otra alternativa? ¿Qué diferencias podemos encontrar entre los sujetos alienados que determinan que se vuelvan apáticos o que protesten?

Se hará difícil plantear relaciones directas entre la alienación, descontento político y acción política, al menos puede decirse que las relaciones no serán simples o directas.

Marx señalaba dos posibilidades con respecto a las consecuencias de la alienación, que los sujetos se aislasen, se volviesen apáticos, se retirasen y separasen de los aspectos

que constituyan su alienación o que desarrollasen una conciencia de clase, base para la movilización, el ataque, la revolución y el cambio del sistema social, económico y político opresor y causante de su alienación; es de éstas concepciones de donde surgirá la denominada teoría o hipótesis de la movilización, que señala a la alienación como un elemento peligroso -o potencialmente peligroso- para la estabilidad democrática y, por tanto, fundamental de comprender y combatir; sin embargo puede decirse que esta teoría se nos presenta como demasiado genérica y que debe ser matizada o estudiada con mayor profundidad, estableciendo las condiciones tanto sociales como personales que determinan una u otra alternativa o consecuencia.

Schaff (1979), desarrollará estas dos posibilidades dándoles un nombre y una elaboración teórica: la retirada o fuga específica ante los problemas políticos en general, en el primero de los casos (renuncia a participar en la vida política) y con la rebelión en el segundo de los casos, siguiendo a Merton.

El alienado del tipo fuga no participa ni siquiera en los más mínimos niveles y probablemente ni esté informado de la política.

En un estudio sobre participación política en el país vasco (1993) se operativizaron estas dos alternativas midiéndolas por el interés en la política (hoy y en el pasado) y la proximidad a algún partido. Los sujetos que muestran desinterés político en la actualidad pero que señalan un mayor interés en el pasado y que atribuyen su pérdida de interés al desengaño de la política (autoextrañamiento en Schaff): serían los que optan por la alternativa de fuga.

Los que se enmarcarían en la alternativa de rebelión serían los que muestran alto interés por lo político y creencia en el cambio de la sociedad por métodos revolucionarios según el ítem: "si de verdad se quiere cambiar la sociedad, hay que olvidarse de las instituciones y luchar fuera de ellas" y mostrarían unas elevadas tasas de participación no institucionalizada.

Para Aberbach (1969, p.87; cfr Wright: 1981, p.15): "los alienados están quietos bajo condiciones normales, pero son susceptibles de movilización en movimientos de masa cuando las circunstancias materiales o psicológicas son adecuadas y se les presenta el líder adecuado".

Con la privación, Dahl (1963) nos señalará lo necesario para que se convierta en acción política de protesta:

- 1) Percepción de la privación.
- 2) Alta relevancia para el individuo y el grupo.
- 3) Evaluación de la privación como ilegítima.
- 4) Sentimientos de frustración, resentimiento y cólera asociados a la privación y exigencias para eliminarla.
- 5) Responsabilizar al sistema o a una determinada forma de gobierno de esa situación.

Milbrath (1981) planteará la necesidad de combinar el desarrollo de sentimientos de alienación con los de eficacia política: los alienados con sentimientos de eficacia protestarán o participarán.

Paige (1971), desarrollará una tipología interesante y precursora de posteriores líneas de investigación; dicho autor desarrollará su clasificación de acuerdo a la presencia o ausencia de dos de los términos, que como hemos visto, son de los más utilizados tanto en la medida como en la definición de la alienación política, estos son el *powerlessness* o senti-

mientos de eficacia y el desencanto político; los alienados tendrían puntuaciones altas en las dos, los no alienados bajas en las dos, los que tuviesen bajo sentimiento de eficacia pero no desconfiaban serían los subordinados y los que tuviesen desconfianza pero no bajos sentimientos de eficacia serían los disidentes (por otra parte, son los que podrían ser movilizados y serían un peligro potencial para la estabilidad del sistema democrático).

Posteriormente otros autores como Sabucedo (1990) insistirán en esta hipótesis de trabajo de que el *powerlessness* o falta de poder, componente de la alienación, necesitará para motivar a la acción política ser atribuido por los sujetos no a sus propias características personales sino al sistema político o a otros poderosos, como señala también, por ejemplo, Klandermans (1995).

Pero, como señala Sabucedo (Op. cit), siendo condición necesaria la atribución externa, no será condición suficiente, ya que será necesario también que los sujetos crean que las acciones que pueden emprender tienen posibilidades de éxito, es decir, que debe estar presente el sentimiento de eficacia.

Locus externo y sentimientos de eficacia se nos presentan como las dos variables o condiciones necesariamente presentes para que la situación de alienación política o privación lleven a la acción de protesta, de acuerdo con el modelo teórico de Klandermans (1995) y sus dos hipótesis, la de eficacia (de *locus* interno y que desarrollarán acciones porque las consideran eficaces) y la de poder (de atribución externa pero que culpan al sistema de lo mismo y participarán para disminuir su sentimiento de baja eficacia).

Los sujetos ya no son irracionales, sino que deciden de modo instrumental, para tratar de conseguir un determinado objetivo, evaluando los costes y beneficios y las posibilidades de éxito de cada uno en los cursos de acción a desarrollar.

Es necesaria la confluencia de una motivación para participar y una expectativa de éxito positiva.

Lo más frecuente es, sin duda, ligar la presencia de la alienación política en los sujetos a explicar por qué no se participa políticamente y, por tanto, el gran auge en la actualidad ante los grandes aumentos de apatía política que se están produciendo en nuestros sistemas políticos, en los que, a veces, hasta un 50% de la población no participa ni en la manera más convencional, sencilla y que requiere menos esfuerzo: el voto.

Pero más que las oscilaciones del voto, lo que determina en mayor medida la posibilidad de poder extraer la conclusión de un aumento en los niveles de alienación política serían los numerosos datos existentes sobre el carácter marginal de lo político, su valoración negativa, la separación negativa de una mayoría de ciudadanos con respecto al concepto y a la realidad que representa.

Estos elevados aumentos en los índices de alienación política de la población, que vienen produciéndose desde los años 60 en las poblaciones de casi todas las sociedades democráticas occidentales de manera similar y creciente, ha fascinado a las escuelas políticas modernas, que se han preguntado, por qué ocurría lo mismo después de las largas luchas de conquista por la igualdad y participación de todos y si el sistema democrático erigido sobre la base de esa supuesta participación política de toda la población por igual podría o no perdurar y en que condiciones, o si esta separación masiva del sistema político llevaría a su hundimiento o cambio irremisible; es la denominada crisis de la democracia.

En el ámbito que nos ocupa, el concepto alienación, adjetivado por lo político, también ha sido utilizado por diversos autores en diferentes investigaciones, las cuales nos han dejado una serie de reflexiones y conocimientos sobre la apatía política de innegable valor.

En la literatura sobre apatía política y en la que versa sobre los movimientos de protesta, encontramos como la variable alienación es una de las más utilizadas.

Por otra parte, algunos autores relacionaran la alienación con la participación convencional o democrática, pero, otros como Muller (1982, en Sabucedo: 1996) demuestra que su incidencia sobre ese modo de participación es indirecta, a través de la participación agresiva y de la relación de ésta con la democrática.

APLICACIONES CONTEMPORÁNEAS: ¿TIENE SENTIDO HABLAR DE ALIENACIÓN EN NUESTROS DÍAS?

¿Cuánta impotencia, sin sentido, aislamiento, autoextrañamiento y desviaciones anómicas contienen nuestros días? ¿Responden estos términos y la separación negativa con respecto a un objeto, persona o proceso social concreto, a realidades existentes? ¿Cuáles son los mecanismos actuales que llevan a la separación de la política o del trabajo como elemento constitutivo de la identidad, del ocio personalizado, de la identidad personal? ¿Cuánta alienación encontramos en el ámbito laboral o en el contexto político, en lo religioso o en la sociedad?

Medios de comunicación de masas, capitalismo a ultranza, globalización y complejidad sin límites, producción por ordenador (muchas veces virtual y de un bien tan intangible e invisible para el que lo trabaja como la información), ocio introducido en el mercado y comercializado, vuelta a un espiritualismo adormecedor y librador de responsabilidades, separación de la política y ausencia de participación enajenando el verdadero sentido de democracia, falta de alternativas ante lo que se nos presenta como "el fin de la historia"...

No son nuestros tiempos, momentos en los que la persona tenga poder de decisión, en que primen formas de actuar autónomas, en que se esté seguro de poder incidir demasiado en la realidad (salvo en lo más cercano), en que encontremos sentido a los procesos macro-sociales, a los saltos en el vacío que nos rodea (ni siquiera los intelectuales parecen encontrar respuestas elaboradas), tiempos de transición e inseguridad, de individualismo, de impotencia, de falta de información o exceso de la misma, de creación de conductas y alternativas anómicas, de aislamiento y nuevas formas de exclusión, de separación de la realidad concreta mirando a nuevos espiritualismos enajenadores; en la televisión caja tonta y que atonta, o en la pantalla del ordenador... Conceptos y procesos que merecen la reflexión, el debate y el estudio de todos, pararse y analizar, pensar en alternativas, elaborar explicaciones, estructurar respuestas... alienación presente en diversos ámbitos, refiriéndose a distintas esferas de la realidad pero vigente y tangible en la misma.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMOND y VERBA (1970): *La cultura cívica*. Euroamerica, S. A. Madrid.
- BARNES, S. H.; KAASE M. Et al. (1979): *Political action: mass participation in five western democracies*. Sage. Beverly Hills.
- CITRIN, J., MC CLOSKEY, H., MERRILL SHANKS, J., y SNINDERMAN, P. M. (1973): "Personal and political sources of alienation". *British Journal* 5, 1-31.
- CITRIN, J. (1977): "Political alienation as a social indicator: attitudes and action". *Social Indicators Research*, 4, 381- 419.
- DAHL, R. A. (1963): *Análisis de política actual*. Editorial de Buenos Aires.
- DOMJAM, M. y BURKHARD, B. (1990): *Principios de aprendizaje y de conducta*. Ed. Debate. Madrid.

- FROMM, E. (1981): *Marx y su concepto de hombre*. México. F. C. E.
- GEYER, R. F. y SCHWEITZER, D. (Eds). (1981): *Alienation. Problems of meaning, theory and methods*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- GINER, S. (1985): *Sociología*. Nexos. Ediciones Península. Barcelona.
- ISRAEL, J. (1977): *Teoría de la alienación*. Barcelona: Ed. Península.
- JIMÉNEZ BURILLO, F. (1985): "Sobre la perspectiva sociopsicológica de la alienación". *Revista de Psicología Social*, nº 0, octubre 1985. 13-24.
- KLANDERMANS, B. (1995): *The social psychology of protest*. London, Blackwell.
- LANGTON, K., SCURRAH, M. y FRANCO, C. (1981): *Personalidad, poder y participación*. Centro de estudios para el desarrollo y la participación de Lima.
- LONG, S. (1990): "Explicando la alienación política". *Revista de psicología política*, noviembre 1990, 87-108.
- MARTÍN GONZÁLEZ, A.; CHACÓN FUERTES, F. y MARTÍNEZ GARCÍA, M. (1993): *Psicología Comunitaria*. Ed. Visor. Madrid.
- MARTÍNEZ DE LA LUNA, I. (1993): *Participación política en el País Vasco*. Gobierno Vasco. Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco. Victoria.
- MILBRATH, L. W. (1981): "Political participation". En Long S. L. *The Handbook of Political Behavior*. Plenum Press. Pp 197 - 241.
- PETERSON, S. A. (1990): *Political Behavior; patterns in Everyday life*. Sage Library of Social Research, 177. California.
- ROUSSEAU, J. J. (1987): *El contrato social*. Ed. Alba. Madrid.
- SABUCEDO, J. M. y RODRÍGUEZ, M. (1990): "Racionalidad y dimensión social de la acción política". *Boletín de psicología*, 27: 55-70.
- SABUCEDO, J. M. (1984): "Psicología y participación política". En de Seoane, J. *Psicología política de la sociedad contemporánea*. Ed Promolibro, Valencia p. 23-37.
- SABUCEDO, J. M. (1996): *Psicología política*. Síntesis psicología. Madrid.
- SCHAFF, A. (1979): *La alienación como fenómeno social*. Editorial crítica. Barcelona.
- SEEMAN, M. (1959): "On the meaning of alienation". *American sociological Review*, 24, 783- 791.
- TEZANOS, J. F. (1977): *Alienación, dialéctica y libertad*. Valencia: F. Torres ediciones.
- TORREGROSA, J. R. (1972): *La Juventud española: conciencia generacional y política*. Colección Demos. Ediciones Ariel. Barcelona.
- WRIGHT, J. D. (1981): "Political dissatisfaction" en *The Handbook of political behavior*, nº 4, edited by S. L. Long. Plenum Press, New York and London.
- ZIMMERMAN, M. A. y RAPPAPORT, J. (1988): "Citizen participation, perceived control, and psychological empowerment". *American Journal of Community Psychology*, vol. 16. No. 5.

Violencia de Género

Gender Violence

Gladys TINEDO

*Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

El control social sobre la mujer tiene como función mantenerla encerrada en el círculo familiar, solo allí su actividad es estimada y valorada. Esta problemática se relaciona con la distribución desigual del poder dentro del hogar y en la sociedad, ya que ha sido utilizado, como un instrumento destinado a afianzar la autoridad y la supremacía masculinas y a imponer, a través de este control informal las responsabilidades asignadas socialmente a las mujeres dentro de la familia.

A partir de los roles asignados, se crean expectativas en la sociedad de modo diferencial que implican desigualdad y discriminación. Desde esta perspectiva, la agresión puede ser vista como una forma de ejercicio del poder que se manifiesta cuando ese poder definidor de roles es cuestionado.

La generalización de la violencia, ha despertado el interés en el derecho internacional y el derecho interno, produciéndose instrumentos legales con la finalidad de prevenir, controlar, erradicar y sancionar la violencia contra la mujer.

Palabras clave: Mujer, violencia, control, poder, víctima.

ABSTRACT

Social control of women has the function of maintaining them enclosed in the family circle; only there is their activity esteemed and valued. This social problem is related to the unequal distribution of power in the home and in society, and it is utilized as an instrument the goal of which is to affirm masculine supremacy through an informal control of responsibilities assigned socially to women in the family.

From these assigned roles, expectations are created in society in a differential manner which implies inequality and discrimination. From this perspective, aggression can be understood as a form of exercise of power when these defined roles are questioned. The generalization of violence has awakened interest in both international law and in internal national law, producing legal instruments for the purpose of preventing, controlling, eradicating and sanctioning violence against women.

Key words: Women, violence, control, power, victim.



Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ

LUZ

Repositorio Académico

INTRODUCCIÓN

El ser mujer se ha vivido desde la sumisión y la obediencia al otro. El resultado de tal orden en la relación jerárquica entre los géneros, está fundada en una construcción social ideológica que ha servido por un lado para apuntalar el carácter natural de la subordinación y por el otro ha supuesto para las mujeres asumir como criterio de identidad la condición subordinada. Esta condición se expresa en una lógica donde se articulan tres elementos que se refuerzan particularmente: la creencia de la inferioridad del sexo femenino frente al masculino, la discriminación que se deriva del anterior, y el que refuerza a los dos anteriores: la violencia.

Entender las dinámicas de la inferioridad, discriminación y violencia es develar el orden jerárquico del sistema patriarcal, el cual opera sobre el supuesto de que la diferencia entre los hombres y las mujeres implica inferioridad de éstas, con respecto a aquellos.

A partir de esta premisa, se definieron los roles sociales de varones y mujeres, se estableció el trato que el superior concede al inferior y se consolidó la exclusión de éste de los espacios del superior, es decir, la discriminación. El citado sistema, inferioridad-discriminación, es legitimado por la violencia, componente esencial en las relaciones de poder que se dan entre los géneros en todos los órdenes de la vida tanto privada como pública. Entre los derechos humanos, los que resguardan a las mujeres de la violencia del patriarcado son los que mayores esfuerzos han requerido para revestirlos de la verdadera legitimidad que la sociedad y el Estado debe otorgarles.

En los últimos años el tema fue abordado públicamente por las mujeres que han exigido, como parte de su derecho a la igualdad, respeto por su integridad física y psicológica. La lucha comenzó en el plano internacional con el *Plan Regional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo Económico y Social* de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) en el año 1977, donde se trató el tema de la violencia contra la mujer como un asunto de interés general. A este documento, le siguió las *Estrategias de Nairobi* (1985); los informes de Naciones Unidas sobre violencia en el hogar (1990); la inclusión del tema como punto de debate en la *Comisión de la Conclusión Jurídica y Social de la Mujer*, Viena (1992); *La Declaración sobre la Eliminación de la Violencia Contra la Mujer* (1993); y la *Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos*, Viena (1993), donde se reconoce que la violencia contra la mujer es un asunto relacionado con los derechos humanos, porque los derechos de la mujer son derechos humanos.

En 1995 se aprueba en la convención de la OEA en Belem Do Para (Brasil) la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer*.

La *Conferencia Mundial de la Mujer*, celebrada por la ONU en Beijing en 1995, aprobó la plataforma de acción para el adelanto de la mujer, en la cual se propone un plan estratégico para luchar para erradicar la violencia contra la mujer. Estos encuentros y documentos han puesto en evidencia la necesidad de enfrentar el problema por parte de los Estados, Venezuela desde la perspectiva jurídica, mediante la *Ley Sobre la Violencia Contra la Mujer y la Familia* reconoce la gravedad del maltrato considerándolo delito y propone la implementación de programas para prevenirlo y solucionarlo.

En el presente trabajo se analiza la mencionada Ley, en el marco de los derechos humanos y de la eficacia de las medidas que allí se proponen para sancionar y prevenir la violencia, tomando como referencia las entrevistas que se le realizaron a las víctimas en la Pre-

fectura del Municipio Maracaibo, así como la observación del tratamiento que los operadores de la ley aplicaban a los casos atendidos en la citada dependencia.

LA VIOLENCIA CONTRA LA MUJER COMO PROBLEMA DE DERECHOS HUMANOS

Los derechos humanos se afirman frente a los abusos del poder político. La violencia que se genera en la tortura, en la privación arbitraria de la vida, la inseguridad personal, etc., no se relacionaban en el ámbito del derecho internacional de los derechos humanos, con la violencia doméstica, ésta era enfocada como un asunto de carácter privado, donde el agresor que no es funcionario del Estado, por lo tanto, no puede ser tratado como sujeto del derecho internacional de los derechos humanos, a menos que el Estado pueda ser responsabilizado por la violencia privada.

Los movimientos de los derechos humanos, han generado algunos planteamientos que se enmarcan en la teoría de la necesaria responsabilidad del Estado, partiendo de que éste puede ser responsable de acuerdo al derecho internacional. Por acción u omisión y en muchos casos, el Estado falla en el deber de evitar y erradicar la violencia, incurriendo en lo que algunos grupos llaman “complicidad gubernamental”. *Humans Rights Watch* utilizó una teoría similar de complicidad gubernamental con respecto a la violencia privada contra los campesinos que no poseían tierras en el curso de los litigios por terrenos rurales en países tales como Brasil y Paraguay.¹ Lo que se afirma con esta posición es que si el Estado, quien ha asumido la obligación de proteger a sus ciudadanos contra actos privados de violencia, no hace esfuerzos para prevenirlos y erradicarlos, implícitamente está aceptando, o por lo menos tolerando la violencia, y esa complicidad transforma el acto privado en una omisión del Estado.

Esta teoría tiene el inconveniente de que hechos aislados de violencia doméstica no parecen ser una violación de derechos humanos, a menos que pueda demostrarse que el Estado, a través de su falta de acción sistemática, ha condonado la violencia.

Ante esta noción limitada de responsabilidad los grupos feministas argumentaron que “a diferencia de los delitos comunes, la violencia doméstica es inherentemente una cuestión del derecho internacional de los derechos humanos, porque sistemáticamente subordina a la mujer (...) La violencia doméstica está dirigida principalmente a la mujer, con el objeto de mantener la supremacía masculina y privarla de una gama de beneficios políticos, sociales y económicos. Debido a esta subordinación sistemática, la violencia contra la mujer constituye una violación del derecho internacional de los derechos humanos en sí misma. Y el Estado tiene la obligación de erradicar la violencia doméstica (...) de acuerdo con su obligación absoluta de erradicar la tortura (...)”.² Dos críticas se le hacen a esta tesis, la primera es que no distingue la violencia doméstica de otras formas de violencia que también subordinan sistemáticamente a una clase de personas; los campesinos sin tierras, los trabajadores etc. En segundo lugar el esfuerzo para distinguir a una clase de personas que merece especial protección por parte del Estado, debe cesar, porque viola el principio de la

1 Roth Kenneth: *La Violencia Doméstica como problema de Derechos Humanos Internacionales*. (Mimeografiado). s/l, s/f. p.138.

2 Ibid., p. 320.

universalidad que sustenta el derecho internacional de los derechos humanos. Cualquier teoría que cree derechos especiales para determinadas personas resquebraja esta universalidad y se corre el riesgo de sentar un precedente en el sentido de que podría abusarse, eximiendo a ciertas personas de la protección de los instrumentos internacionales de derechos humanos.

Con relación a esta posición es importante aclarar que el hecho de que el Estado tome algunas medidas a favor de ciertos grupos de personas, normalmente invisibilizadas en el derecho para asegurarles el goce y ejercicio de sus derechos, no significa ruptura con el principio de igualdad y no discriminación, ya que por el contrario lo que se busca con esta medida es un equilibrio, que permita el goce de los derechos tanto por las personas de ese grupo como por el resto de la sociedad.

Los organismos internacionales de protección de los derechos humanos, hacen la distinción entre diferenciación y discriminación; no todo trato diferente constituye discriminación, aun cuando la distinción se funde en uno de los criterios enumerados en las disposiciones de los instrumentos sobre discriminación. Al respecto, la Corte Interamericana de los Derechos Humanos ha sostenido que "por lo mismo que la igualdad y a la no discriminación se desprende de la idea de unidad de dignidad y naturaleza de la persona, es preciso concluir que no todo tratamiento jurídico diferente es propiamente discriminatorio, porque no toda distinción del trato puede considerarse ofensiva, por sí misma, a la dignidad humana (...) Existen en efecto, ciertas desigualdades de tratamiento jurídico, sin que tales situaciones contraríen la justicia".³

No habrá, pues discriminación si una distinción de tratamiento está orientada legítimamente, es decir, si no conduce a situaciones contrarias a la justicia, a la razón, a la naturaleza de las cosas. "De ahí que no pueda afirmarse que exista discriminación en toda diferencia de tratamiento del Estado frente al individuo, siempre que esa distinción parta de supuestos de hecho sustancialmente diferentes y que expresan de modo proporcionado una fundamentada conexión entre esas diferencias y los objetivos de la norma, los cuales no pueden apartarse de la justicia y de la razón, vale decir, no pueden perseguir fines arbitrarios, caprichosos, despóticos o que en alguna manera repugnan a la esencial unidad y dignidad de la naturaleza humana".⁴

La Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer, también reconoce en el artículo 41, que las distinciones basadas en la raza o en el sexo no constituyen discriminación cuando tienen el objetivo de asegurar a los grupos marginados o discriminados el disfrute igual de los derechos y libertades fundamentales. Innumerables investigaciones han comprobado la posición de desigualdad en que ha estado la mujer por razón del sexo, por lo tanto, el trato diferente que se le otorgue a través de mecanismos legales, por ejemplo, no implica discriminación, es más bien, una vía para corregir una situación anómala de desigualdad que el Estado está obligado a su sanar en razón de su obligación de respetar y garantizar tal postulado.

3 O'Donnell, Daniel: *Protección Internacional de Los Derechos Humanos*. Lima. Comisión Andina de Juristas, 1989. p. 374.

4 C. I. D. H. Opinión Consultiva OC/84 del 19 de enero de 1984. "Propuesta a la Constitución Política de Costa Rica relacionada con la Naturalización" (párrs. 56 y 57), en: O'Donnell, Daniel. Op. cit. Ibid.

En este sentido, Kenneth Roth sostiene que las disposiciones sobre no discriminación contenidas en el *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*, son más útiles para evidenciar la obligación del Estado. En la protección contra la violencia doméstica, Roth considera “que una vez que el Estado sobrepasa la etapa de complicidad, obvia la teoría de la responsabilidad del Estado basada en la discriminación, lo cual permite un argumento adicional; se puede decir que en un Estado condona una forma particular de violencia porque no presta debida atención para evitarla tal como sí lo hace con formas similares de violencia”.⁵ Según esta teoría la base para argumentar la responsabilidad basada en la discriminación, se puede encontrar en los artículos 21, 3, 26 del *Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos*⁶, los cuales exigen al Estado que las medidas encaminadas a combatir la violencia privada, deben proceder en forma no discriminatoria, de modo que deben garantizar que los delitos contra la mujer, tengan exhaustiva investigación y un proceso tan riguroso como los delitos contra el hombre. Una menor atención constituye violación a las disposiciones contra la discriminación, contenidas en importantes documentos internacionales de derechos humanos.

La lucha a favor de las mujeres y en contra de la discriminación de la que son objeto, se inserta en la lucha general por el respeto a la dignidad de los seres humanos.

La preocupación por el tema de la violencia contra la mujer a nivel internacional comenzó cuando en el 35º período de sesiones la *Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer de las Naciones Unidas*, acordó instar a los Estados miembros a que adoptasen medidas legislativas para proteger a la mujer frente a cualquier forma de violencia. El *Consejo Económico y Social*, basándose en tal recomendación, inició acciones conducentes a la implementación de un instrumento internacional que tratara ampliamente el asunto. Así, a través de la *División para el adelanto de la mujer*, el Secretario General solicitó se convocara una reunión de expertos para estudiar la posibilidad de elaborar un instrumento y determinar el contenido del mismo.

Del 11 al 15 de noviembre 1991 se reunió el grupo de expertos sobre la violencia contra la mujer en Viena, así como observadores para discutir las diferentes opiniones al respecto.

En el 36º período de sesiones de la *Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer* presentó el informe producido por el grupo de expertos, teniendo en cuenta la petición del *Consejo Económico y Social* de que se preparara el marco general para un instru-

5 Roth Kenneth. Op cit. p. 322.

6 Naciones Unidas. Consejo Económico Social. *Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer*. 36º período de sesiones Viena, 11 al 20 de marzo de 1992. *La Violencia contra la Mujer en todas sus Formas*. Informe del Secretario General. E/CN.6/1992/4. p. 9.

Art. 2 “Cada uno de los Estados parte en el presente pacto se compromete a respetar y garantizar a todos los individuos que se encuentran en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica. Nacimiento o cualquier otra condición social”.

Art. 3º “Los Estados parte en el presente pacto se comprometen a garantizar a hombres y mujeres la igualdad en el goce de todos los derechos civiles y políticos enunciados en el presente pacto.

Art. 26º “Todas las personas son iguales ante la ley, y tienen derecho sin discriminación a igual protección ante la ley. A este respecto, la ley le prohibiría toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas, o de cualquier índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social”.

mento internacional. Se envió también a la sesión nº 11 del *Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer* (CEDAW), para que le fueran formuladas las observaciones que creyeran convenientes. El grupo de expertos recomendó acelerar el trabajo del *Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer*, a fin de mejorar el informe que ellos debían presentar. Recomendaron el nombramiento de un relator especial que diera cuenta de la generalización y la gravedad de la violencia, a partir de la información que pudieran obtener de los gobiernos, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, y señalar algunas medidas para evitar los hechos de violencia contra la mujer.

Este grupo también recomendó así mismo, reforzar los mecanismos de transmisión de comunicaciones a la *Comisión*, y si no fueran suficientes para erradicarla, se estudiaría la posibilidad de completar la *Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer*, con uno o varios protocolos facultativos, uno de los cuales podría ser de carácter sustantivo para definir y conceptualizar la violencia, y el otro podría ser un protocolo de procedimiento, que reconociese la competencia del *Comité* para admitir y examinar denuncias, y/o un protocolo que cambiase los anteriores, es decir, que conceptualizara lo que debía entenderse por violencia y que fijara un procedimiento para reconocer la competencia del *Comité* en relación a la admisión y examen de las denuncias que le fueran formuladas.

Resaltan entre las recomendaciones de los expertos, la preocupación por alentar a todas las organizaciones pertenecientes a las Naciones Unidas, a trabajar para conseguir que el tema de la "violencia contra la mujer" forme parte de las actividades para promover los derechos humanos y la entrega al *Comité* de un proyecto de *Declaración Sobre la Violencia contra la Mujer*, recomendándole su examen y presentación a los órganos de las Naciones Unidas que se ocupan directa o indirectamente de la violencia contra la mujer. Entre estos se señalaban el *Comité de Prevención de Delito y Lucha contra la Delincuencia*, para su estudio en el Noveno Congreso de la ONU sobre *Prevención del Delito y el Tratamiento del delincuente* (1995), el *Centro de Derechos Humanos para ser tratado en la conferencia mundial de Derechos Humanos* (1993) y los órganos de derechos humanos con sede en Ginebra, el *Comité de Derechos Humanos* y el *Comité sobre la Tortura*, así mismo, la *Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo* (1994) y la *Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer* (1995). Todo esto con el fin de sensibilizar a los Estados miembros de la ONU sobre la necesidad de atender la demanda de las mujeres para la erradicación de la violencia.

El grupo de expertos señaló que los instrumentos vigentes no habían tenido aplicación en el caso de violencia y ninguno trataba el asunto, ninguna convención internacional definía la violencia contra la mujer, y esta situación constituía motivo suficiente para que no se aplicara la ley internacional en materia de derechos humanos para combatir la violencia contra la mujer.

Los expertos observaron que no todos los Estados Partes de la CEDAW habían presentado la información sobre la violencia contra la mujer y además en la *Convención* no figuraban disposiciones concretas referentes a la violencia contra la mujer. Ante la pregunta de los expertos de si las *Estrategias de Nairobi* orientadas hacia el adelanto de mujer en las que aparecen recomendaciones relacionada con la violencia contra ellas habían logrado algún interés por parte de los gobiernos, la Secretaría General de la ONU respondió que como las *Estrategias* no eran vinculantes para los Estados, solo algunos países se habían referido al examen y evaluación de dichos instrumentos con miras a adoptar medidas dirigidas a erradicar la violencia contra la mujer.

Por otro lado, la Secretaría también informó que las comunicaciones a la *Comisión de Derechos Humanos*, a la *Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer* y otros órganos de derechos humanos, se referían a actos de violencia física contra las mujeres detenidas y que eran específicas de sexo. Ante esta ausencia de mecanismos de protección, el grupo de expertos propuso algunas estrategias para abordar la violencia contra la mujer.

Las estrategias fueron las siguientes:

1. Recomendaciones acerca de la presentación de informes sobre la violencia contra la mujer al *Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la mujer*.

En este aspecto el grupo de expertos dirigió sus esfuerzos a mejorar la presentación de informes al CEDAW acerca del carácter general y la gravedad de la violencia contra la mujer, toda vez que el CEDAW estudiaría el asunto, en su período de sesiones de 1992, partiendo de un análisis de datos aportados por los informes de los Estados Partes con el fin de conseguir mayor cumplimiento de su recomendación n° 12, donde se insta a los Estados a que informen de las medidas adoptadas para eliminar la violencia contra la mujer, de modo que las respuestas de los mismos en un número cada vez mayor, irían contribuyendo a crear un derecho consuetudinario al respecto, ya que el cumplimiento de la recomendación n° 12 revelaba que los Estados Partes aceptaban que la *Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer* se refería implícitamente a la violencia. Se entendió que el desarrollo de la recomendación n°. 12 podría conllevar a otras que incluyeran aspectos como la prohibición jurídica de la violencia, programas para erradicar la violencia y otros para apoyar a las víctimas de violencia, investigaciones para conocer la magnitud del problema, etc. Pudiéndose llegar incluso a imponer el uso de órganos de control acogidos por otros instrumentos de derechos humanos, como el *Comité de Derechos Humanos*, para que interpreten disposiciones que pudieran aplicarse a los casos de violencia contra la mujer.

2. Una Declaración sobre la violencia contra la Mujer.

Después de estudiar diversas posibilidades, como principios generales, normas mínimas o declaraciones, se concluyó que la forma de expresar el carácter general y la gravedad de la violencia contra la mujer, era la declaración. Además que valdría para los Estados que no hubieran ratificado la Convención del 79 u otros instrumentos internacionales de los derechos humanos.

3. Relator Especial. Esta propuesta es útil porque permitirá presentar informes sobre los países que no fuesen Estados Partes, acerca del cumplimiento de instrumentos de derechos humanos y recibir información de diversas fuentes y aportes de ONGs.

Por otra parte, el informe del relator dará cuenta de la generalización y gravedad del problema, y además, le permitirá recomendar medidas para evitar la continuación de la violencia.

4. Comunicaciones a la *Comisión de la condición Jurídica y Social de la Mujer*.

El grupo de expertos manifestó la necesidad de reforzar el mecanismo de presentación de comunicaciones, ya que con el mejoramiento del mismo se tendría una información más fidedigna sobre las múltiples manifestaciones de la violencia contra la mujer, y podría adoptarse las medidas oportunas para alentar a los gobiernos a agilizar su labor de prevención y reparación de violencia.

5. Protocolo Facultativo. El grupo de expertos propuso para el caso de que las anteriores estrategias no alcanzaran el objetivo de erradicar la violencia, la implementación de

protocolos facultativos de la *Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación contra la Mujer*, como ya se mencionó anteriormente.

6. Una Convención específica sobre la violencia contra la mujer.

Esta idea cristalizó con la *Convención Internacional para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer en Belém Do Pará*, Brasil.

MEDIDAS LEGALES CONTRA LA VIOLENCIA HACIA LAS MUJERES

La generalización de la toma de conciencia del problema de la violencia contra la mujer, ha ocasionado que el interés por este problema rebase el Derecho interno y pase al Derecho Internacional. Se ha llegado además a considerar que el Estado no solo debe responder por los hechos ilícitos de sus agentes, sino que tiene la obligación de garantizar el goce de los derechos de las mujeres incluso si para su aseguramiento, deba tomar medidas para remover obstáculos gubernamentales o privados que impidan el ejercicio de dichos derechos.

En el ámbito internacional se han efectuado importantes esfuerzos encaminados a resolver este problema. El 9 de Junio de 1994, se aprobó la *Convención Internacional para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer* en el Vigésimo Cuarto Periodo Ordinario de Sesiones de la Asamblea General de la OEA. En dicha *Convención* se reconoce la existencia en América de una situación generalizada de violencia contra la mujer y se afirma que ésta constituye una ofensa a la dignidad humana y una manifestación de las relaciones de poder históricamente desiguales entre mujeres y hombres.

Es de resaltar las obligaciones que el Estado asume en los artículos 7º y 8º de la *Convención*, que impide que los Estados puedan tener alguna excusa para no cumplir con su obligación de “adoptar por todos los medios apropiados y sin dilaciones políticas, medidas conducentes a prevenir, sancionar y erradicar dicha violencia.”

En la *Convención* se define ampliamente la violencia contra la mujer, indicándose en el artículo 1º que como tal debe entenderse: “cualquier acción o conducta, basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”. Como se observa, en este artículo se borra la diferencia entre lo público y lo privado, llevando la acción del Estado al interior de la familia o unidad doméstica, lugar antes reservado en el cual el Estado tenía poca o ninguna injerencia. De este modo se amplía la posibilidad de intervenir jurídicamente en la violencia doméstica.

En los artículos 4º y 5º se reconocen los derechos de la mujer como derechos humanos y los Estados Partes consideran que la “violencia contra la mujer impide y anula el ejercicio de esos derechos”, (Art. 5º de la *Convención*). El artículo 3º consagra el derecho de toda mujer a una vida libre de violencia, tanto en el ámbito público como en el privado.

Los derechos protegidos contenidos en los artículos 3º al 6º abarcan, además de los arriba mencionados, todos los derechos humanos establecidos en los instrumentos regionales e internacionales, sin embargo dejan expresa referencia a derechos como la vida, la integridad física psíquica y moral, a la libertad y seguridad personales, a no ser sometida a tortura, a que se respete la dignidad inherente a su persona; además a la igualdad de protección ante la ley y de la ley, a un recurso sencillo y rápido ante los tribunales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos, a la libertad de asociación, a la libertad de profesar religión y a las creencias propias dentro de la ley, y a tener igualdad de acceso a las funciones públicas de su país así como a participar en los asuntos públicos, incluyendo la

toma de decisiones (Art. 4° de la *Convención*). En el artículo 6° se aclara que el derecho de la mujer a tener una vida libre de violencia incluye, “el derecho a ser libre de toda forma de discriminación” y “el derecho a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación” (Art 6° de la *Convención*).

Sin duda esos derechos son los más vulnerados, como lo evidencian las frecuentes agresiones físicas, psíquicas y sexuales que denuncian las mujeres, la escasa participación pública en asociaciones, cargos públicos, el limitado acceso a las esferas de decisión, al trabajo menos remunerado, el desigual acceso a la justicia, la falta de organismos de protección, la desvalorización social que aún existe y la subordinación originada por el orden jerárquico en la definición de las funciones que cada miembro de la familia debe cumplir.

De importancia en la *Convención* son las obligaciones asumidas por los Estados Partes, contenidas en los artículos 7° y 8° para hacer efectiva la *Convención* y que serán comentadas más adelante, así como la disposición del artículo 12° que establece en materia de protección, que cualquier persona o grupo de personas o entidad no gubernamental legalmente reconocida en los Estados miembros de la OEA, puede presentar denuncias o quejas de violación del artículo 7°, ante la *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*. Además de esta *Comisión*, otro mecanismo de control para los Estados es la *Comisión Interamericana de Mujeres*, ante la cual los Estados Partes deben informar sobre las medidas que han puesto en práctica en sus Estados para prevenir y erradicar la violencia, y además las dificultades en la implementación de las mismas y el análisis de los factores que contribuyen a mantener la violencia contra la mujer.

Venezuela, signataria de esta *Convención Internacional* como Estado Parte, la convirtió en Derecho interno por la ley aprobatoria del 16 de Enero de 1995.⁷ En cumplimiento del compromiso adquirido en dicha *Convención* sancionó el 8 de Agosto de 1998 la *Ley sobre Violencia contra la Mujer y la Familia*⁸, la cual entró en vigencia a partir del 1° de Enero de 1999. Esta ley recoge algunos aspectos contenidos en la *Convención de Belém Do Pará* que se ha comentado.

Define la violencia en forma menos amplia que la *Convención*, porque la reduce a la violencia doméstica y al acoso sexual, ya que por violencia entiende “la agresión, amenaza u ofensa ejercida sobre la mujer u otro integrante de la familia, por los cónyuges, concubinos, excónyuges, ex concubinos o personas que hayan cohabitado, ascendientes, descendientes y parientes colaterales consanguíneos o afines, que menoscabe su integridad física, psicológica, sexual o patrimonial” (Art. 5° de la ley). Consagra este artículo una protección contra el maltrato en el seno de la familia y contra algún miembro de la misma. Se introduce el Estado en el área privada de la familia para tratar de erradicar la violencia en el contexto en que se ha generalizado y donde sus acciones, antes de esta ley, estaban limitadas: no obstante la constante evidencia de que las mujeres son frecuentemente víctimas de maltrato por parte de su cónyuge y de otros miembros de la familias.

En cuanto al acoso sexual, se refiere a la procuración “de acercamiento sexual no deseado, prevaliéndose de una situación de superioridad laboral, docente o análoga, o con

7 Publicada en *Gaceta Oficial*. l n° 35.632.

8 Publicada en *Gaceta Oficial*. n° 36.531.

ocasión de relaciones derivadas del ejercicio profesional, y con la amenaza expresa o tácita de causarle un mal relacionado con las legítimas expectativas que puede tener en el ámbito de dicha relación" (Art. 19°).

El objeto de la ley es prevenir, controlar, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer y la familia, así como asistir a las víctimas de los hechos de violencia.

Dentro de los Derechos protegidos se acogen todos los derechos consagrados en la *Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Convención de Belén Do Pará*, es decir, los derechos contenidos en los artículos del 3° al 6° a los que se hizo referencia anteriormente, donde se incluyen todos los Derechos Humanos y libertades consagradas en los instrumentos regionales e internacionales sobre la materia (Art. 2°).

La ley tipifica cinco conductas como delitos: la amenaza, la violencia física, el acceso carnal violento en perjuicio de su cónyuge o persona con quien haga vida marital, el acoso sexual y la violencia psicológica. En este aspecto la ley es novedosa porque esas conductas no eran consideradas delitos.

La pena de prisión varía según el delito de 6 a 18 meses y con las circunstancias agravantes del artículo 21 la pena se incrementa en la mitad. Dispone el artículo 26° que: "si la pena privativa de libertad a imponer no excede de un año y el sujeto no es reincidente, podrá sustituirse por trabajo comunitario. A los penados se le impondrá también como pena accesorias, la obligación de participar en los programas de educación y prevención que sean aconsejables a juicio del personal profesional y especialistas que intervengan en el proceso (Art. 25°).

Las circunstancias agravantes son :

1. Penetrar en la residencia de la víctima o en lugar donde se habite, cuando la relación conyugal o marital de la víctima con la persona agresora se encuentre en situación de separación de hecho o de derecho, o cuando el matrimonio haya sido disuelto mediante sentencia firme.
2. Contravenir la orden de salir de la residencia familiar emitida por autoridad competente.
3. Ejecutarlo con arma.
4. Perpetrarlo en perjuicio de personas discapacitadas, ancianas o menores de edad.

En el capítulo IV se prevé conductas omisivas como faltas que se castigan con multas, la omisión de medidas en caso de acoso sexual, omisión de aviso y omisión de atención a la denuncia. En estos casos lo que el legislador persigue es que no deje de ejecutarse el mandato que allí se expresa. En el primer caso, el patrono o autoridad de superior jerarquía que esté en conocimiento de hechos de acoso sexual, por parte de su subalterno, debe corregir la situación y prevenir su repetición (Art. 22°). En el caso del artículo 23°, los profesionales de la salud que atiendan a las víctimas de los hechos de violencia previstos en esta ley, deberán dar aviso a cualquiera de los órganos receptores⁹ de denuncias indicados en el artí-

9 Los órganos receptores son:

1. Juzgados de Paz y familia.
2. Juzgado de Primera Instancia en lo Penal.
3. Prefecturas y Jefaturas Civiles.
4. Órganos de Policía.

culo 32° de la ley, y en el caso del artículo 24° se exige que los órganos receptores de las denuncias den la debida tramitación a la misma. Desde el punto de vista jurídico prohibir una omisión, como en los casos indicados, “es lo mismo que mandar u ordenar una acción”¹⁰ esto quiere decir que la ley está imponiéndoles una obligación que debe cumplirse para evitar este tipo de omisión. Para la eficaz protección de la mujer y la aplicación de la ley se requiere que el sujeto no permanezca pasivo ante el bien jurídico, sino que realice cierta actividad. La pena a imponer es de multa pudiéndose convertir en arresto, computando un día de arresto por cada mil bolívares.

En relación a los delitos es importante destacar la poca posibilidad de aplicar la pena de prisión, en razón de que las mismas son muy cortas, y existe en la legislación venezolana, en razón con la puesta en vigencia del nuevo *Código Orgánico Procesal Penal*, la probabilidad de que el fiscal considere que por la poca entidad de la pena, la infracción cometida carezca de importancia en consideración a la pena que se le impondría, la cual no excede los cuatro años, en cuyo caso se puede solicitar al juez prescindir del ejercicio de la acción penal. De ser admitida la solicitud se produce, de conformidad con el artículo 32° del C.O.P.P., la extinción de la acción penal.

En tal supuesto estaríamos ante una gran contradicción con respecto a la *Ley contra la violencia hacia la mujer y la familia*, pues la violencia como delito, es frecuente y afecta gravemente el interés público. La forma reiterada en que la mujer es víctima de violencia, que ha llevado a un organismo internacional como la OEA a comprometer a los Estados miembros de la misma, a tomar medidas para erradicar el maltrato de la mujer, no podría, de ningún modo, considerarse un hecho insignificante. La Asamblea General de la OEA que se celebró en *Belén Do Para* (Brasil) el 6 de junio de 1994 y aprobó la *Convención Interamericana para Prevenir Sancionar y Erradicar la violencia contra la Mujer*, afirma en sus *consideranda* la preocupación “porque la violencia en que viven muchas mujeres de América, sin distinción de raza, clase, religión, edad o cualquier otra condición es una situación generalizada”, es decir, ha alcanzado niveles intolerables en la sociedad, convirtiéndose en un problema social que debe solucionarse. Convencida de ello la Asamblea General de la OEA, expresó “la necesidad de dotar al sistema interamericano de un instrumento internacional que contribuya a solucionar el problema de la violencia contra la mujer” y la mencionada *Convención* recoge el compromiso de los Estados Partes, para proteger los Derechos de la Mujer y eliminar las situaciones de violencia que puedan afectarles.

No obstante lo anterior, las sanciones de la ley no son acordes con la gravedad del conflicto; esto quiere decir que el proceso de selección del Derecho Penal, no es solo criminalizante sino victimizante, hay personas que ni siquiera son consideradas víctimas.

En el caso del maltrato a la mujer por parte del marido, no se le percibe como víctima, la violencia contra ella es parte de la cotidianidad, lo que evidencia la existencia de un grupo de mujeres que sufren los efectos de graves conflictos que quedan sin solución, “en tanto que el discurso del poder primitivo “normaliza” la situación midiendo la imagen de su

5. Ministerio Público.

6. Cualquier otro al que se le atribuya esta competencia.

10 Fernández Carrasquilla, Juan: *Derecho Penal Fundamental*. Bogotá, Temis 1989. p. 161.

potencial capacidad para resolver cualquier clase de conflicto (...)”¹¹. La ley contra la violencia solo producirá una satisfacción simbólica al reducir el problema a un conflicto menor, lo que refleja la mayor vulnerabilidad de las mujeres y el escaso poder social que como género tienen. Se puede afirmar que el poder punitivo no es un instrumento que sirva en igualdad de condiciones al hombre y a la mujer porque “está estructuralmente vinculado a la dominación y subordinación de la mujer(...)”.¹² Es precisamente desde esta perspectiva, que se debe analizar el fenómeno de la violencia hacia la mujer para obtener una visión menos parcializada y más acorde con sus necesidades y exigencias, “porque cuando el conocimiento parte de quienes tienen menos poder y/o han sido invisibilizadas, éste incluye necesariamente categorías de análisis que posibilitan el ver las estructuras que promueven y mantienen esa invisibilización, lo que necesariamente lleva a incluir los intereses (...) de quienes tienen más poder y por lo tanto están más visibles. Más importante aún, lleva a incluir los mecanismos que promueven y mantienen los privilegios de sexo”.¹³

El androcentrismo, presente también en el Derecho Penal, hace que el discurso punitivo se enfoque desde la experiencia masculina, la única “relevante”. De allí que a partir de ella se dicten las políticas criminales a implementar “porque el poder punitivo se consolidó como poder de género”¹⁴ y de género masculino. No es de extrañar entonces que el Derecho no perciba el maltrato del hombre hacia su pareja, como algo realmente grave que merezca a la vez la protección de la víctima y el castigo del agresor. El artículo 44° de la ley es revelador de al respecto. Al determinar el lugar de cumplimiento de la sanción dice textualmente: “los responsables por los hechos de violencia cumplirán la sanción en un lugar especial dedicado al desarrollo de los programas de educación y prevención previstos en esta ley, por el tiempo que el juez establezca”. Esto quiere decir que no se ha pensado en la cárcel para el que sea privado de libertad por el delito de violencia contra la mujer, y mientras estos lugares, que no existen, sean creados, será el Ejecutivo, según la ley, quien señalará el lugar. Ni siquiera el juez designa el lugar, de modo que debería esperarse que el Ejecutivo se pronuncie al respecto para que la pena privativa de libertad pueda imponerse en el caso de que exista un supuesto de hecho donde sea procedente, porque como se dijo anteriormente, la poca relevancia de la pena hace improbable la privación de libertad. La razón de ser de esta situación está en que “la violencia en tanto que expresión de poder, es el tejido mismo del que están hechas las relaciones de dominación entre los individuos”.¹⁵ Esto quiere decir que la posición desvalorizada y vulnerable que ocupa la mujer en cualquier sector o clase donde está ubicada, no se debe a que por naturaleza sea inferior a los hombres de su mismo sector o clase, sino que, como se dijo anteriormente, la sociedad está basada en una estructura jerárquica de género, donde la posición desventajosa la ocupan las mujeres. Es obvio que el Derecho, parte de esta estructura, contribuye también a mantener a las mujeres en esa posición discriminada. El androcentrismo tiene por resultado que todas las ins-

11 Zaffaroni, Eugenio: “La Mujer y el Poder Primitivo”, en VV. AA: *Sobre Patriarcas, Jerarcas, Patrones y otros Varones*. ILANUD, Costa Rica. p. 91.

12 Idem. p. 93.

13 Facio Alda: “En busca de las Mujeres Perdidas”, en VV. AA: *Sobre Patriarcas, Jerarcas, Patrones y Varones*. Op cit. p. 107.

14 Comesaña, Gloria: *Mujer Poder y Violencia*. Maracaibo, Editorial de la Universidad del Zulia, 1991. p. 77

15 Idem. p. 81.

tituciones creadas socialmente responden solamente a los intereses del varón o a las necesidades que él cree que tenemos las mujeres, y en razón del androcentrismo, no solo el hombre cree que esas instituciones son válidas para la generalidad de los seres humanos; también las mujeres: “la ideología cala de tal manera, que ya no se trata de un simple problema de mentalidad, sino que educadas de esta forma, las mujeres desarrollan unas estructuras psíquicas tan bien arraigadas que frecuentemente aún habiendo asumido una posición de lucha y alcanzado la independencia económica, muchas mujeres siguen sometidas en su vida sentimental y emocional al yugo masculino”.¹⁶

Consciente de esta realidad, el legislador venezolano estableció, dentro de las políticas de prevención de la *Ley sobre la violencia contra la Mujer y la Familia*, obligaciones a los Ministerios de Educación, de Familia, de Sanidad y Asistencia Social, y Transporte y Comunicaciones para que conjuntamente con el *Instituto Nacional de la Mujer* ejecuten programas de prevención y asistencia a la víctima.

De conformidad con el artículo 9° el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte “deberá incorporar en los planes y programas de estudio, en todos sus niveles y modalidades, contenidos dirigidos a transmitir a los alumnos los valores de la mutua tolerancia, la autoestima, la comprensión, la solución pacífica de los conflictos y la preparación para la vida familiar con derechos y obligaciones domésticas compartidas entre hombres y mujeres y, en general la igualdad de oportunidades entre los géneros. Igual obligación compete a las instituciones de educación superior públicas y privadas. Asimismo el Ministerio de Educación tomará las medidas necesarias para excluir de los planes de estudio, textos y materiales de apoyo, todos aquellos estereotipos, criterios o valores que expresen cualquier tipo de discriminación o violencia.

El contenido de este artículo es fundamental, porque es desde el primer nivel de la educación formal, donde se debe trabajar para erradicar la ideología que determina la forma de vida de la mujer sumisa y subordinada. Hasta ahora la enseñanza ha sido un excelente medio para transmitir los roles tradicionales que la familia comienza a inculcar. En la familia se inicia la educación discriminatoria y violenta hacia la mujer, y la escuela, sobre todo a nivel de primaria, la refuerza, de allí que el artículo exija excluir de los textos los estereotipos, criterios y valores que expresen discriminación o violencia. Con esta disposición, el Estado está cumpliendo con la obligación asumida en el artículo 8° b de la *Convención de Belém Do Pará* donde se compromete a “modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres incluyendo el diseño de programas de educación formal y no formal apropiados a todo nivel del proceso educativo, para contrarrestar prejuicios y costumbres y todo otro tipo de prácticas que se basen en la premisa de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los géneros o en los papeles estereotipados para el hombre y la mujer que legitiman o exacerban la violencia contra la mujer”.

En el área de justicia y sanidad¹⁷ y asistencia social se pide capacitación e información para que los funcionarios de esos Ministerios actúen adecuadamente en la investigación, atención, apoyo y prevención en los casos de violencia que deben atender. La Ley

16 Ibidem.

17 Con la reestructuración de ésta área, por el Presidente de la República, el Ministerio de Justicia quedó integrado el Ministerio del Interior, Sanidad y Asistencia al Ministerio de Desarrollo Social y el de Transporte y Comunicaciones al Ministerio de Infraestructura.

hace hincapié en la capacitación, y ésta debe entenderse en el sentido del artículo 38° de la misma Ley, es decir, “personal debidamente formado y adiestrado en las especificidades de la violencia contra la mujer y la familia. No dudamos de que un médico, por ejemplo, no esté capacitado para curar heridas y resolver cualquier problema de salud relacionado con su área de especialización, de lo que dudamos es de que esté lo suficientemente informado sobre la problemática de la violencia contra la mujer como para entender que el asunto debe ir más allá de la curación de la herida y, en consecuencia, el tratamiento debe extenderse hasta la remisión a la orientación psicológica o psiquiátrica, si es el caso, así como, por mandato del artículo 23°, dar aviso a cualquier organismo receptor de denuncias de violencia. Esto forma parte de la atención a la afectada, además que el artículo 11° dispone expresamente que deben actuar “adecuadamente en la atención, investigación y prevención de los hechos previstos en esta ley.” La omisión de esta obligación está tipificada como falta y sancionada con el monto de 25 UT a 40 UT.¹⁸ La existencia del artículo 38° es una obligación asumida por el Estado. La *Convención de Belém Do Pará*, en su artículo 8° numeral c, dispone “fomentar la educación y capacitación del personal en la administración de justicia policial y demás funcionarios encargados de la aplicación de la ley, así como del personal a cuyo cargo esté la aplicación de las políticas de prevención, sanción y eliminación de la violencia contra la mujer.

Es importante resaltar la obligación impuesta al Ministerio encargado de los medios de comunicación, de supervisar “la efectiva inclusión de los mensajes y programas destinados a prevenir y eliminar la violencia contra la mujer y la familia formulados de acuerdo con las pautas dictadas por el Instituto Nacional de la Mujer, en las programaciones habituales de los medios de difusión masiva” (artículo 12° de la *Ley sobre Violencia contra la Mujer y la Familia*).

La forma como es utilizada la imagen de la mujer en los medios, especialmente la televisión, tiene una gran carga de violencia, no solo porque reproduce la ideología tradicional, sino por la manipulación humillante de su cuerpo, convirtiéndola en un objeto sexual. Por la *Convención de Belém Do Pará* el Estado asumió la obligación de “alentar a los medios de comunicación a elaborar directrices adecuadas de difusión que contribuyan a erradicar la violencia contra la mujer en todas sus formas y a realzar el respeto a la dignidad de la mujer” (Artículo 8°, numeral g, *Convención Belém Do Pará*).

Dentro de la prevención se incluyen unidades de atención y tratamiento así como refugios. Las primeras destinadas a la atención, prevención y tratamiento de los hechos de violencia, los segundos para albergue de las víctimas en los casos en que la permanencia en su domicilio o residencia implique amenaza inminente a su integridad física. Es de considerar, que estos dos servicios prestarían un gran apoyo a la mujer en momentos en que su autoestima sufre una disminución apreciable, de allí que las personas que conformen el equipo de atención y tratamiento, tanto en la unidad, como en el refugio, deben estar debidamente entrenadas en esta área específica. Una buena implementación de esas dependencias, ayudará al cumplimiento de la disposición del artículo 33° el cual ordena a los órganos receptores de denuncia que otorguen a la víctima un trato acorde con su condición de afectada, procurando facilitar al máximo su participación en los trámites en que deba intervenir.

18 UT (Unidad Tributaria) que actualmente es de nueve mil seiscientos bolívares.

Sobre el particular, cabe señalar que las personas que se forman para trabajar en este campo, deben ser profesionales que integren un equipo interdisciplinario, que pueda orientar científicamente el caso y que pueda dar respuestas a las necesidades reales de la mujer y a veces de la pareja. Este equipo debe estar en condiciones de ayudar a la mujer a entender la situación en la que se encuentra y visualizar las vías para salir de ella, entre otras las que la misma ley le da, la conciliación o el juzgamiento del delito. Aparte, se ha venido observando que hay un uso inadecuado de la gestión conciliatoria, la cual se realiza incluso en caso de reincidencia, lo que desvirtúa su finalidad, ya que debe darse solo en casos excepcionales, cuando es la primera vez que se incurre en el delito. De lo contrario, se estaría ante el riesgo de neutralizar la iniciativa de la mujer, exponiéndola nuevamente a la violencia, porque si alguien es desvalido en esa gestión conciliatoria es la mujer, impidiéndole su derecho de acudir al órgano jurisdiccional. Llevar el caso hasta el final tiene una ventaja, no solo por el efecto disuasivo que pudiera tener la sanción, sino más bien, por el provecho que pudiera derivarse de la pena accesoria para el agresor, la cual consiste en la obligación de participar en los programas de educación y prevención que sean aconsejables a juicio del personal profesional y de especialistas que intervengan en el proceso (artículo 25° de la ley). Este tratamiento no sería posible si el caso se queda en la etapa de la gestión conciliatoria. Por lo tanto, al reincidente no se le debe permitir llegar a arreglos que nadie puede garantizar.

Menciona el artículo que los programas que el agresor debe cumplir, son administrados por personal profesional y de especialistas, lo que significa que los sujetos sometidos a ellos, se les está dando la oportunidad de que a través del tratamiento adecuado, conozcan las causas de su conducta agresiva y las formas de erradicarlas definitivamente.

A fin de proteger a la mujer de futuros maltratos, el artículo 39° de la ley establece medidas cautelares que se podrían aplicar inmediatamente al recibir la denuncia. Tales medidas son:

1. Emitir una orden de salida de la parte agresora de la residencia común.
2. Remitir a la víctima a un refugio.
3. Arresto transitorio hasta por 72 horas que se cumplirá en una Prefectura.
4. Ordenar el regreso de la víctima al hogar del cual hubiere sido alejada con violencia.
5. Prohibir el acercamiento del agresor al lugar de trabajo o estudio de la víctima.
6. Asesorar a la víctima sobre la importancia de preservar las evidencias.
7. Proveer a la víctima de información sobre los derechos que la ley le confiere.
8. Elaborar un informe de aquellas circunstancias que hayan sido observadas que sirvan al esclarecimiento de los hechos. Este informe deberá acompañar a la denuncia y,
9. Cualquier otra medida aconsejable para la protección personal, física o emocional de la víctima.

No obstante que el órgano receptor de la denuncia no está obligado a aplicar las señaladas medidas, no puede dejar de aplicar la referente a la orden de salida de la parte agresora de la residencia, por razones obvias: la denuncia puede agravar la situación y provocar nuevas agresiones, además, si la ley tiene como objetivo garantizar los derechos de la mujer, el funcionario necesariamente tiene que informarle a la víctima sobre sus derechos, la importancia de preservar la evidencia e indicarle cuáles de las circunstancias referidas en la denuncia, son pertinentes para demostrar los hechos. Tan importantes elementos no pueden dejarse a discrecionalidad del funcionario, ya que, si no se toman tales previsiones, se esta-

ría incumpliendo el mandato del artículo 33° de la ley, donde se le exige a los órganos receptores de la denuncia, facilitar al máximo los trámites que la víctima deba realizar.

La protección de los derechos que el Estado cumple, a través de sus funcionarios, implica poner a disposición del titular de esos derechos medios sencillos y eficaces para defenderlos. Para asegurar el ejercicio de su reclamo ante la violencia sufrida, la ley ha extendido la legitimación para denunciar a parientes consanguíneos o afines, representantes del Ministerio Público, Defensoría Nacional de la Mujer y a ONGs que defienden los derechos de las mujeres. Esto con el fin de que si la mujer, ante el temor a las represalias se abstiene de denunciar, pueda iniciarse el procedimiento con la denuncia de otras personas. Igualmente los órganos receptores se ampliaron a Juzgados de Paz y de Familia, Juzgados de Primera Instancia en lo Penal, Prefecturas y Jefaturas Civiles, órganos de Policía, Ministerio Público y cualquier otro al que se le atribuya esta competencia.

CONCLUSIONES

La exposición anterior permite afirmar que la violencia contra la mujer opera como un sistema de control social informal con la anuencia implícita del Estado, quien con su ineficiente respuesta a este problema, ha contribuido a la impunidad formal de la agresión.

La ideología patriarcal ha creado en el hombre el sentimiento y el derecho a castigar a su pareja, gozando, de este modo, de una licencia social que reconoce en ese "derecho", un signo de masculinidad profundamente enraizado en la cultura y predominante inmune a la sanción legal.

La nueva ley, a pesar de considerar delito la violencia contra la mujer, tiene muy pocas posibilidades de imponer las sanciones que establece. La inexistencia de un equipo de profesionales que ofrezca la atención que la mujer víctima de la violencia y su agresor necesitan, según los Art. 33° y 25° de la citada ley; La resistencia a considerar el maltrato como delito por parte de los operadores de la ley, especialmente los jefes civiles y policías; la falta de refugios para albergar a las mujeres a que se refiere el Art. 15°; la escasa voluntad del poder judicial de procesar este tipo de delito por la vía judicial, son factores judiciales que impiden la total aplicación de esta novísima normativa. A este aspecto debe agregarse que mientras no se promueva la condena cultural a este delito, ni una medida efectiva al interior del sistema judicial que haga cumplir sin dilaciones la ley, es poco probable una efectiva aplicación de la ley misma.

Amerique Latine Modernité et projet Anti-hégémonique

Latin America: Modernity and the Anti-Hegemony Project

Álvaro MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad del Zulia, Venezuela.

RESUMEN

En la América Latina los procesos de modernización de sus sistemas de representación, participación y producción, han terminado por consolidar la expansión de la economía del liberalismo económico. Aunque las transformaciones políticas logradas en nuestro continente se han efectuado en casi absoluta correspondencia con los programas hegemónicos de ese modelo social, las diversas crisis de legitimidad por las que regularmente atraviesan nuestras democracias, terminan por poner en evidencia las conflictivas relaciones entre el Estado, la ciudadanía política y la renta del capital. La relativa pluralidad democrática de los sistemas políticos latinoamericanos, debe ser considerada como una condición (mínima), en el camino para la construcción de nuevas formas de participación popular cuyo principal horizonte debe seguir siendo la identidad cultural, la integración regional, y un concepto libertario del poder.

Palabras clave: América Latina, Modernidad, Antihegemonía, Democracia.

ABSTRACT

In Latin America, the processes of the modernization of systems of representation, participation and production have resulted in the consolidation of the expansion of the economic liberalism economy. Even though the political transformations achieved in our continent were carried out in almost total compliance with hegemonic programs of this social program, the diverse legitimacy crisis which our democracies undergo regularly, end by pointing out the conflictive relations between State, political citizenry, and capital gains. The relatively pluralistic democracy of latinamerican political systems should be considered as a (minimal) condition in the search for the construction of new forms of popular participation, the principal horizon of which should be cultural identity, regional integration, and a liberating concept of power.

Key words: Latin America, modernity, anti-hegemony, democracy.



Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ

LUZ

Repositorio Académico

Les relations entre le pouvoir politique et la participation sociale sont devenues de plus en plus conflictuelles en Amérique Latine lors des dernières décennies. Les causes ayant aggravé ce conflit sont diverses, mais l'une des principales est la crise hégémonique du modèle démocratique de représentation institutionnelle bourgeois. Ce dernier semble ne pas disposer de mécanismes de consensus suffisants qui lui permettraient de surmonter les relations sociales asymétriques qui sont à l'origine du conflit.

Face au grave déficit fiscal créé, v.gr., dans le cas de Venezuela, par la baisse des prix du pétrole et par la croissante dette extérieure de nos pays, la réponse néo-libérale de l'État qui a créé de nouvelles impositions fiscales et a libéré les prix des marchandises ne semble pas très convenable car ces mesures ont laissé le marché à la merci de sa "logique d'auto-régulation".

Le processus de réajustement de l'hégémonie capitaliste mondiale, surtout après la chute du "socialisme réel", avec l'internationalisation de la division sociale du travail, nous met face à des conditions de concurrence et de transfert scientifico-technologique qui rendent encore plus difficile notre développement culturel et historique.¹

Nous avons l'intention de faire une analyse philosophique-politique et socio-historique de ce que nous venons d'affirmer, en évaluant et critiquant ces événements de sorte de visualiser non seulement le présent mais aussi de faire un pronostic de l'avenir démocratique possible de notre pays et du continent latino-américain.²

Pour atteindre notre objectif, nous nous baserons sur l'analyse gramscienne de l'hégémonie comme une structure de domination politique et étatique et aussi social, idéologique et productive. Cette dernière nous permettra de comprendre le modèle de notre système de représentation démocratique ainsi que la notion de domination et consensus qui le caractérisent. Une telle interprétation nous permettra d'établir quelles seraient les propositions de changement nécessaires pour aboutir à un développement humain et politique plus pluraliste et souverain, en augmentant la participation du citoyen dans l'exercice public et collectif du pouvoir. Ceci met en évidence ce qui a été une constante dans les démocraties latino-américaines: la concentration du pouvoir et du contrôle sociale, exagérée et irrationnelle, entre les mains des minorités très engagées économiquement avec les capitaux nationaux et étrangers. Ces minorités interviennent non seulement dans les processus de production mais aussi dans la gestion législative de l'État. On conteste la formation des classes dominantes non seulement en raison de leur capacité économique pour organiser, selon leur intérêt, les relations sociales de la majorité du collectif humain, mais aussi à cause de leur capacité discursive et symbolique pour engendrer des "systèmes d'alliances" avec la "classe politique" dirigeante, afin d'universaliser son mode de vie, sa pensée.

La conséquence de ce processus d'hégémonie idéologique c'est la dépolitisation et privatisation presque immédiate de ce qui est public, surtout par le biais des mass-médias. Le collectif social majoritaire finit ainsi par être subordonné et exclu, non seulement des

1 Cfr. Márquez-Fernández. Álvaro. *Hégémonie et Philosophie Antihégémonique: Pouvoir Politique et Alternatives Démocratiques au Venezuela et en Amérique Latine*. 2 Vols. Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne. U.E.R. de Philosophie. 1993. 800 pp.

2 Un análisis más amplio puede ser visto en: Márquez-Fernández. Álvaro: "América Latina: Hegemonía, Modernidad y Democracia", *Concordia*. n° 30. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. R.F.A. Aachen. 1996. pp. 65-87.

bénéfices de la redistribution de la richesse, mais aussi du débat idéologique et de l'opinion publique. La solution des demandes sociales est administrée bureaucratiquement, en réduisant la protestation et le non conformisme social au plan de décisions techniques, détachées de la réalité, ce qui promeut l'éloignement du peuple par rapport à l'exercice des pouvoirs politiques et étatiques de la société.

Face à cette réalité, de nouvelles forces sociales se sont constituées et renforcées, en marge de la rhétorique des Partis Politiques traditionnels, avec une capacité de dissidence grandissante.³ L'ouverture institutionnelle engendrée par ces nouvelles forces sociales au sein, v.g.r., du Système Politique Vénézuélien, a rendu plus radical le discours qui fait la critique antihégémonique sur la possibilité d'un projet de démocratie sociale et politique alternatif.

Ces forces sociales montantes en Amérique Latine agissent les unes, dans un contexte de légalité et les autres sont dans une clandestinité modérée ou en lutte armée contre l'Etat, dans les pays où la dissidence dans la société civile n'est pas admise. On ne peut pas nier l'élan que ces forces sociales produisent dans la renégociation des systèmes de participation et de décision consacrés jusqu'à présent par la démarche de la légalité formelle démocratique.⁴

Tout ceci nous permet de formuler une hypothèse, en partant de la crise de légitimité du modèle démocratique représentatif en Amérique Latine, des contradictions fondamentales entre l'Etat et la société, entre le gouvernement et le bien-être social de la majorité. Comment assimiler, réduire ou neutraliser un conflit social de plus en plus grandissant sans faire appel fréquemment aux appareils de répression de l'Etat? Dans la mesure où l'organisation sociale et politique est basée sur un système de production axé sur la logique du capital et de la plus-value, il est impossible d'élargir vers le collectif social subordonné les droits qui sont jusqu'à présent le privilège des minorités.

Les recherches faites en partant de la méthode marxiste sur les formations sociales du "capitalisme périphérique" pourraient confirmer notre hypothèse. Ceci, malgré la tournure prise par l'évolution du capitalisme mondial (très différente à certaines thèses sociales et politiques du marxisme classique) et à la diversité structurale des sociétés latino-américaines. Néanmoins, la crise politique actuelle de l'Amérique Latine semble être en train de créer les conditions nécessaires pour l'éclosion d'une nouvelle conscience historique de la démocratie et pour l'enjeu d'une alternative socialiste.

Les forces sociales montantes commencent à se grouper et à organiser, conjointement avec quelques partis de gauche et les classes subordonnées, des canaux de participation politique plus directs. Ceci est le résultat d'un processus de représentation qui surgit de la souveraineté populaire réprimée. Ces nouvelles forces ont l'intention, non seulement de casser les "pactes électoraux" qui manipulent ou conditionnent le vote des secteurs marginaux, mais aussi de promouvoir et de consolider des organisations non-gouvernementales. Ces dernières ont un haut niveau d'autonomie institutionnelle et leur message est capable de rassembler des masses qui pourront avoir des influences sur l'exercice du pouvoir.

3 Cfr. O'Donnell, Guillermo. "Transiciones, continuidades y algunas paradojas", en: *Cuadernos Políticos*. n° 56. Era (Enero-Abril). México, 1989. pp. 20-36.

4 Cfr. Gómez-Calcaño, Luis. "Venezuela: perte de la légitimité démocratique et coup d'Etat", en: *Problèmes d'Amérique Latine*. La Documentation Française. n° 6. Nouvelle série (Juillet-Septembre). Paris, 1992.

Cette dialectique a l'intérieur de l'ordre hégémonique permet aussi un pluralisme idéologique chaque fois beaucoup plus contestable et critique, ce qui devient une arme efficace pour faire un véritable processus de démocratisation et de pratique anti-idéologique.

La lutte pour une alternative démocratique basée sur la liberté et sur les droits humains s'est imposée comme la condition essentielle pour organiser de nouvelles relations citoyennes axées sur une authentique pratique de justice sociale. C'est le signe du temps, qui marque les nouveaux scénarios de la coexistence nationale et internationale dans un processus de reformulation permanente. Ce principe devrait caractériser le nouvel ordre social auquel on aspire.⁵

En partant de ce propos, la pensée critique de gauche a développé et systématisé pendant les dernières années la nouvelle pensée politique latino-américaine. C'est-à-dire la démocratie, comprise comme l'opportunité plurielle et ouverte de coexistence et de création, c'est la référence la plus significative pour une véritable compréhension socialiste de la société. Mais le progrès et les aspirations obtenues parfois sur le plan politique, n'ont pas toujours dans les sociétés très conflictuelles une relation directe avec le développement social.

Ajoutons-y les énormes différences existantes entre les niveaux de vie du Nord et du Sud, ce qui aggrave la crise, ainsi que les déséquilibres existants à l'intérieur des formations socio-culturelles des sociétés latino-américaines. Cependant, la prise de conscience de cette réalité a commencé à créer une nouvelle culture de la solidarité, seule voie pour obtenir la collaboration de la communauté dans les pays latino-américains.

Une autre réalité observée en Amérique Latine c'est la façon dont notre collectif social cherche à vivre sa propre historicité dans une ouverture et une intégration non coloniales. Et celui-ci c'est précisément un autre trait des pressions que les forces sociales sont en train d'exercer sur les alternatives démocratiques montantes.

Réussir ce projet de critique à l'hégémonie doit être le but de la pensée politique en Amérique Latine. A la lumière de ce projet, le défi de la modernisation devient plus évident. L'intégration régionale est une condition indispensable pour la modernisation. Depuis les luttes d'indépendance les peuples ont compris qu'une Amérique Latine éparpillée perdait sa capacité d'action. Dès lors, mais avec une vision plus réaliste, est né lors de ces dernières décennies une tendance qui cherche à obtenir cette intégration indispensable. Toujours dans ce même ordre d'idées, il y a une tendance grandissante à casser le modèle hégémonique instauré par un système de production et de consommation aliénant, en quête de nouvelles formes d'intégration et de coopération, ce qui contribuera à renforcer la transformation productive, la démocratisation et la justice distributive.

Développer et approfondir la démocratie sociale signifie non seulement atteindre un idéal civil et politique, mais aussi un objectif ayant un contenu social et économique réel. Un tel concept contemporain de la démocratie part des droits du citoyen, considérés non seulement comme ceux qui veillent sur la protections des citoyens, mais qui sont capables d'induire des changements structuraux pour rectifier les insuffisances du système, en développant la justice et en éliminant la pauvreté.

5 Cfr. Weffort, Francisco. "La Amérique Latine Fourvoyé: Notes sur la Démocratie et la Modernité" in: *Problèmes d'Amérique Latine*. La Documentación Française. n° 1. Nouvelle série (Avril-Juin), Paris, 1991. pp.5-29.

Ce projet doit faire face à l'universalisme et à l'homogénéité programmés par le courant néo-libéral actuel selon lequel, seulement le libre déploiement des forces du marché et une "éthique" du travail qui privilégie la production sur toute autre valeur humaine, son capable de mener au bien-être collectif. Selon le libéralisme il y a une seule forme d'accéder à la liberté et au bonheur humains: la concurrence individuelle et le bien-être matériel dans une économie de marché non soumise à des restrictions extra-économiques.

Il faut un grand effort théorique et pratique de la philosophie antihégémonique pour modifier l'économie, pour réduire l'Etat, pour changer le système politique, la culture de masses et l'industrie de la consommation; pour supprimer la scission entre l'éthique et la politique, entre l'éthique et le marché et pour récupérer l'imaginaire et la liberté d'un collectif humain ayant souffert l'alienation presque complètement de sa subjectivité.

La situation de crise actuelle et de perte de la légitimité de l'hégémonie bourgeoise en la Amérique Latine, semblerait être en train de créer les conditions qui permettraient de pronostiquer, même à long terme, une alternative socialiste pour la démocratie dans laquelle les formes de relation sociales, de participation politique et de production économique ne seraient pas interférées par des antagonismes et par des conflits de classes.

L'engagement politique de la majorité des exclues avec la pensée critique latino-américaine assume le projet socialiste de la démocratie comme la seule forme d'aller au-delà d'un "*sistema populista de conciliación burguesa*". Pour ce faire, la praxis révolutionnaire continue à être le seul moyen pour atteindre un telle fin. Démocratie, construction nationale, intégration et modernité tout cela doit être considéré globalement dès le départ de la pensée marxiste. Si la consolidation de la démocratie en la Amérique Latine dépend de la capacité des pays latino-américains à retrouver leur sens de la viabilité nationale, celui-ci dépend, quant à lui, de leur aptitude à relancer non seulement le développement économique mais aussi la construction des théories sociales émergents. La démocratie dépend, dans une large mesure, de la manière dont se combinent ces tendances contradictoires de croissance de fondements de la démocratie politique et de croissance du corporativisme de la démocratie social. Cependant, si nous souvenions à Marx il faut dire que la crise actuelle de l'Amérique Latine doit être considéré comme une étape d'un processus de développement de la société capitaliste dans cette partie du monde. Devons-nous maintenant chercher comment est-il possible l'existence des sociétés latino-américaines dans le système internationale capitaliste dont elle fait partie.⁶

Pablo Guadarrama González Filosofía, Modernidad y Globalización ¹

Pablo Guadarrama Gonzalez:
Philosophy, Modernity and Globalization

Lisbeth AMAYA, Karina NAVARRO

Escuela de Filosofía. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

En esta entrevista el filósofo cubano Pablo Guadarrama González, nos da su opinión personal y política sobre las principales características, siempre conflictivas y contradictorias, de un tiempo histórico que está en curso de grandes cambios y transformaciones, que aún puede ser entendido como un proceso social e histórico en el que los seres humanos, contra toda ideología escatológica, siguen siendo los protagonistas. Una nueva comprensión, todavía crítica y dialéctica, propone Guadarrama desde el punto de vista del humanismo práctico y de las tesis marxistas sobre la alienación, mucho mejor interpretadas ahora cuando el dominio tecnológico de la hegemonía neoliberal ha globalizado el planeta.

Palabras clave: América Latina, globalización, modernidad, marxismo.

ABSTRACT

In this interview the Cuban philosopher Pablo Guadarrama Gonzalez offers us his personal opinion and political thought in reference to the principal characteristics, which are always contradictory and conflicting, of this historical moment of great changes and transformations, and which can still be looked upon as a social and historic process in which human beings, contrary to all the escatologic ideologies, are still the protagonists. A new understanding, critical and dialectic, is proposed by Guadarrama from the perspective of practical humanism and the Marxist thesis of alienation, which is even better understood now in the face of the technological domination of neoliberal hegemony that has globalized the planet.

Key words: Latin America, globalization, modernity, marxism.

Recibido: 02-05-2000 • Aceptado: 23-06-2000

¹ Una versión parcial de esta entrevista fue publicada en la serie *Pensadores Iberoamericanos* (Vol. XVI), en el suplemento cultural *Signos en Rotación*, del diario "La Verdad" de Maracaibo (Zulia-Venezuela), dedicado a este filósofo latinoamericano, bajo el título *Pablo Guadarrama G: Marxismo, humanismo práctico y liberación* [n°. 131, 22 de octubre], 2000.



Dr. Guadarrama ¿de qué manera ha influido el sistema político social de su país en el desarrollo de su pensamiento?

Yo diría que de una forma decisiva. Efectivamente, nací en Cuba en una familia de obreros tabacaleros con muy escasos recursos para que un hijo pudiese estudiar en la Universidad. Al triunfar la Revolución Cubana en 1959 yo tenía unos nueve años de edad. Y dos años más tarde me incorporé a la campaña de alfabetización. Enseñé a leer y escribir a algunos campesinos que por su edad podían ser mis abuelos. Allí, desde el campo percibí lo que significaba para ellos la Reforma Agraria y el proceso de dignificación de sus personas, especialmente por la atención a su salud, la educación, etc. A partir de ese momento comencé a comprender la justeza y el humanismo que inspiraba al proceso revolucionario cubano.

Creo que eso marcó desde un inicio mi orientación ideológica. Los estudios universitarios en Cuba y el trabajo social como estudiante en una época de fuerte confrontación política fue confirmando y consolidando teóricamente mis convicciones de que el capitalismo no había resuelto los principales problemas elementales de la mayoría de la población de mi país y dudaba mucho que los resolviera en caso de restaurarse, si destruía aquella revolución de carácter socialista. Ahora bien, yo no pienso que haya sido exclusivamente el sistema político social de mi país el que ha influido en mi pensamiento, pues desde los veinte años comencé a conocer otros países y otros sistemas político sociales. Primero el de la entonces existente República Democrática Alemana, donde realicé mi primer doctorado en filosofía en la Universidad de Leipzig. Yo pienso que tanto la experiencia de los estudios en Alemania, como las continuas y a veces prolongadas estancias en varios países latinoamericanos me han permitido conocer, incluso mucho mejor que durante mi infancia, la lógica de los mecanismos de la sociedad capitalista y el tipo de ser humano que ésta genera. A todo esto se añade la percepción que tuve de los cambios que se fueron produciendo en el mundo en la última década del siglo XX desde la perspectiva de un proyecto socialista amenazado de desaparecer según los vaticinios de muchos al producirse el derrumbe del socialismo soviético y de Europa oriental.

Al convivir con un pueblo como el cubano, que se resiste a dejarse aplastar y perder las conquistas de dignificación humana logradas en tantos años de lucha y al valorar la situación de la mayoría de la población latinoamericana, que es sobre la cual mejor puedo hablar, - aunque parece que la de algunos países africanos y asiáticos es mucho peor-, esto me ha servido para reconfirmar mi, por supuesto discutible, criterio, de que el capitalismo es una sociedad inhumana e injusta y, pienso, que no podrá jamás ser el paradigma futuro definitivo de la humanidad, al menos a partir de la hasta ahora conocida experiencia del "capitalismo realmente existente" y no del ideal de muchos discursos y formulaciones teóricas.

Una de las características del saber filosófico es abordar la realidad desde una totalidad para trascenderla. Usted, que es un filósofo, ¿cómo explicaría esa comprensión de la realidad en el pensamiento latinoamericano, que en general se ha caracterizado por ser un pensamiento antihegemónico?

Si desde joven decidí dedicarme a cultivar la filosofía fue precisamente por esa permanente intención de abordar la realidad en su totalidad, aun cuando siempre esa totalidad debe ser dinámica y concreta para evitar la especulación estéril. Es decir, la filosofía que no se nutre tanto del saber anterior y presente acumulado por la humanidad, a la vez que de la realidad social que la circunda en lo inmediato y lo mediato, se esteriliza. Pero esa actitud comprensiva tampoco puede limitarse a la satisfacción hermenéutica, aunque esta función interpretativa de la realidad ha sido y será siempre consustancial al saber filosófico, como ustedes mismas formulan en la pregunta, es para trascender la misma, es decir se enjuicia la realidad para intentar transformarla, es decir, superarla, perfeccionarla.

El pensamiento latinoamericano no es una excepción, por el contrario confirma la regla. En su desarrollo observo una tendencia de proyección humanista y desalienadora, que por supuesto no se pone de manifiesto en todas las épocas y corrientes de la misma forma e intensidad, pero en sentido general está presente. Y en tal sentido ha sido básicamente antihegemónico, aunque no dejan de existir algunas manifestaciones de xenofilia en algunas ocasiones como en algunos representantes del positivismo decimonónico o del postmodernismo contemporáneo. Pero ese carácter antihegemónico se corresponde con la especial circunstancia de dependencia socioeconómica y política en que han vivido nuestros pueblos, de la cual han tomado conciencia nuestros pensadores más auténticos y por eso

sus ideas han desempeñado una función emancipatoria y contribuido a la fermentación ideológica de las transformaciones desde el período de la independencia hasta nuestros días.

Las ideas filosóficas que se han cultivado en América Latina no han sido concebidas para complementar planes de estudios académicos o satisfacer la erudición de elites intelectuales. La intención de los más significativos pensadores latinoamericanos ha sido abordar su realidad, concebir su época teóricamente, para contribuir a su renovación en una praxis en la que la cultura latinoamericana obtenga su adecuado reconocimiento, es decir sin regionalismos chovinistas, ni tampoco complejos de inferioridad.

En la actualidad, la negación del marxismo, más que una postura teórica o política, es un pacto de silencio. ¿Es factible la reivindicación del marxismo? ¿Qué otra vía de desalienación es posible en la modernidad o en la llamada postmodernidad?

No es la primera vez en la historia que posturas filosóficas de contenido humanista han pretendido ser borradas de la historia al considerárseles utópicas y alejadas de la naturaleza egoísta del hombre. Al marxismo se le ha querido identificar exclusivamente con la culpabilidad del fracaso de algunos de los experimentos socialistas de este siglo que se despide. Se busca un chivo expiatorio y se intenta encontrar fácilmente más en los postulados ideológicos que en las formulaciones teóricas del marxismo. Se ignora el valor epistemológico, metodológico, etc., de una teoría que ha sido útil y hasta incluso reconocida es esos aspectos por muchos que la critican al discrepar de sus intenciones sociopolíticas. Yo soy del criterio, y lo he expresado en algunos de mis libros, de que las filosofías no se reducen a patronímicos ni a gentilicios, por tanto la filosofía no es en sí ni aristotélica, ni tomista, cartesiana, hegeliana, marxista, o foucaultiana, es sencillamente filosofía, del mismo modo que no es ni griega, romana, alemana o mexicana.

Otro asunto es el papel que han desempeñado determinados pensadores, países o culturas en su desarrollo. Por tanto no se trata de reivindicar el marxismo por el marxismo, como nuevo *ismo*. Más bien de lo que se trata es de rescatar el posible núcleo duro, siguiendo la epistemología de Lakatos, del marxismo, como continuidad de la trayectoria humanista, desalienadora, auténtica, dialéctica y práctico-revolucionaria que esta doctrina contiene. Sartre sostenía que el marxismo desaparecería cuando desaparecieran las circunstancias que lo hicieron aparecer y Fukuyuma plantea que si mejoraran las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos los marxistas no tendrían nada que hacer. Me parecen muy atinadas ambas conclusiones, aunque no hayan sido formuladas precisamente por marxistas. En cuanto a la segunda pregunta yo pienso que la modernidad ha elaborado premisas muy favorables para promover la superación de determinadas formas de alienación que vienen desde la antigüedad y el medioevo, pero a la vez ha engendrado nuevas formas de alienación. Del mismo modo la crítica postmoderna a las insuficiencias de la modernidad no significa que se imponga la superación de todas las formas históricas posibles de alienación. Estas al ser históricas, por supuesto que son superables, a la vez que hay que reconocer que hacen posible la aparición de nuevas expresiones de la enajenación humana.

Esa es, a mi juicio, una tendencia general del proceso de humanización de la humanidad que es inacabable y sólo posibilita al hombre en determinados momentos de su ascendente trayectoria desalienadora mirar atrás y apreciar los progresos que ha logrado y luego mirar hacia delante y justipreciar los nuevos obstáculos que algún momento tendrá que enfrentar para abatirlos.

¿Por qué usted dice que es el momento de asumir una actitud moderna ante la postmodernidad?

Claro, que se debe asumir una postura moderna tanto ante la modernidad como ante la postmodernidad, pues ninguna parece que ha cumplimentado los paradogmas de libertad, igualdad, fraternidad, tolerancia, secularización, enriquecimiento de la subjetividad, etc., que han preconizado. En América Latina como en muchas otras partes del mundo incluso en determinados espacios y sectores sociales de los países desarrollados la modernidad da síntomas que se ha malogrado. No ha podido desplegar todas sus potencialidades. Nada hacemos con lamentarnos solamente de este fenómeno. Tenemos el deber de pararnos en los pilares básicos construidos o reconstruidos por la modernidad

como la democracia para perfeccionarlos, remodelarlos evitando posiciones escépticas o nihilistas que nada contribuyen al enriquecimiento del desarrollo social.

Por supuesto, en unos países es más necesario y más difícil que en otros porque las estructuras premodernas y las condiciones de vida infra-animales de algunos grupos sociales, que no siempre son minoritarios, constituyen un lastre muy pesado para que aflore plenamente la modernidad. Pero hay que hacer todo lo posible, por medio de todas las vías para lograr el completamiento y el triunfo de la modernidad.

Usted señala con frecuencia que lo que caracteriza a la modernidad—entre otras cosas— es “la admiración por los pilares de la civilización occidental y el culto a la razón”. Mientras que la posmodernidad se caracterizaría, por la “insatisfacción de la satisfacción moderna.” ¿Qué rol le atribuye usted a los individuos en cuanto actores de los procesos históricos y sociales? ¿Van acaso hacia la indetenible deshumanización moderna y el escepticismo postmoderno, de modo insalvable?

Más bien, pienso todo lo contrario. Soy un terco optimista, porque pienso que la historia mirándola retrospectivamente nos ha enseñado a serlo. Si hasta el presente observamos una tendencia progresiva de su evolución, no tengo argumentos para sostener que de ahora en adelante será totalmente distinto y el ser humano se dirige fatalmente a un holocausto apocalíptico en todos los sentidos. La modernidad enseñó al hombre a cultivar la razón y rendirle culto. Esa es una de sus conquistas. Luego aparecieron suficientes argumentos para pensar que no todo se reduce a lo racional en el ser humano y hay suficientes elementos de corte emotivo, sentimental, erótico, volitivo, pasional, etc., que no se pueden desestimar en el desarrollo humano. Pero tal reconocimiento no implicó que se lanzara la razón al pipote de la basura. Se reconocieron sus límites, pero también sus posibilidades. Algunas actitudes postmodernas se han cuestionado con razón, la satisfacción de la modernidad, pero las alternativas que han planteado no siempre han resultado alternativas de perfeccionamiento social, pues en su lugar han propiciado posturas escapistas, nihilistas, contemplativas e individualistas y de renuncia a la gestión social para el perfeccionamiento de la modernidad maltrecha.

Por otra parte, los procesos de la modernización en el terreno productivo desde la revolución industrial, es cierto, que han fomentado procesos alienatorios, como los que se han observado en la llamada sociedad de consumo, pero también es cierto que la mayor parte de los productos del trabajo humano son culturales y no siempre excrecencias sociales. La industrialización de la vida moderna, la cibernización, el incremento de los medios de transporte, las mejoras de la calidad de vida que traen los artículos electro-domésticos, etc., pueden convertirse en fenómenos alienantes cuando el ser humano no es culto y por tanto no domina sus condiciones de vida por medio de ellos. Pero es culto y por tanto posee mayores grados de libertad, de opción, no tiene nada que temer a la robotización de la industria, y a la informatización incluso de su vida doméstica. La condición de mayores o menores niveles de humanización no se lo dará el tipo de máquinas que utilice, sino las condiciones socioeconómicas y políticas en que viva y las opciones ideológicas que asuma para transformar la realidad o aniquilarla.

Nos hallamos inmersos en un proceso globalizador en el que los latinoamericanos, al igual que otros de la periferia, avanzamos voluntaria o involuntariamente, ¿qué opinión le merece este proceso y de qué manera la interculturalidad puede ser un factor de construcción o deconstrucción de la globalización?

Yo pienso que la globalización es un proceso inexorable de la historia contemporánea que gústenos o no debemos afrontar todos los pueblos con las ventajas y los riesgos que trae aparejada. La historia ha sido un proceso permanente de universalización de la cultura, en la que determinados pueblos han desempeñado papeles protagónicos mientras otros han jugado roles subalternos. En momentos anteriores de la historia el proceso de mundialización conllevó la gestación y desarrollo de relaciones económicas, políticas y culturales que alcanzaron su mayoría de edad con el despliegue del capitalismo. La globalización es una consecuencia del despliegue del proceso productivo, socio político y cultural de la sociedad contemporánea que a nuestro juicio puede resultar beneficiosa o dañina según la actitud que se asuma ante ella. Por supuesto que entre los desafíos culturales que plantea la globalización se encuentra cierta homogeneización de las instituciones y las concepciones tanto político-ideológicas como de hábitos de consumo, costumbres, etc. Sin embargo no hay que temer a una

clonación cultural. Los pueblos saben como mantener y cultivar su identidad cultural y nacional. En definitiva este proceso de globalización puede resultar incluso más favorable que dañino si se propicia esa interculturalidad de la cual ya no puede prescindir el hombre moderno y creo que el postmoderno mucho menos, a pesar de que propugnen en ocasiones la fragmentación y la deconstrucción.

Debilitar la identidad y los valores culturales del pensamiento latinoamericano, es una de las consecuencias de las llamadas "filosofías de la sospecha". ¿Que opinión le merecen estas filosofías que basadas en presupuestos de tolerancia y pluralismo, niegan la "filosofía de propuestas" que plantea el filósofo argentino Arturo Roig?

Siempre he pensado que no existe filosofía que esté eximida de propuestas ideológicas, aunque algunas planteen estar libre de ese elemento, al considerar que son indiferentes ante lo que sucede en la realidad social. Esa es precisamente su posición ideológica, la indiferencia y por tanto la aceptación del orden social existente. La tolerancia y el pluralismo son conquistas de la modernidad que deben ser conservadas y cultivadas, pero ninguno de estos valores debe presuponer asumir posiciones de evasión o rechazar las filosofías de protesta y propuestas, porque todas las filosofías auténticas han contenido siempre de un modo u otro ambos componentes. Por lo que pudiéramos llegar a la conclusión de que la filosofía seguirá enriqueciéndose en la misma medida en que no sólo sea conciencia crítica de su época o circunstancia, sino también formuladora de nuevas utopías concretas como recomendaría Ernst Bloch. Tampoco creo que sea posible que el pensamiento latinoamericano se debilite y con el también se afecten los valores que encierra la creación cultural latinoamericana. Por muy amenazada que ésta pueda estar jamás se podrá lograr un aplastamiento de la identidad cultural y el pensamiento auténtico de estos pueblos. Existen muchas amenazas, pero también las hubo en otros tiempos y sin embargo tanto el pensamiento como la cultura en Latinoamérica han podido desarrollarse creativa y auténticamente.

¿Cuál es su concepción de la cultura? ¿Por qué postula que la filosofía de la cultura, es la "Filosofía primera". ¿Con esa afirmación usted descalifica otras partes del saber filosófico?

Para mí la cultura no es todo lo generado por el hombre o simplemente lo que se le agrega a la naturaleza. Aunque todo fenómeno cultural es un hecho social, no todo hecho social es un fenómeno cultural. Por lo tanto cultura y sociedad no pueden ser sinónimos. Si respetamos la etimología del latín al considerarse que la *agri, api* o silvicultura producirían en natura un valor, es decir un producto de carga axiológica positiva, que lo diferenciaría de lo *incultus*, entonces hay que considerar que la cultura es aquella actividad, incluyendo por supuesto el propio acto de pensar, que expresa el grado de dominio del ser humano sobre sus condiciones de existencia, que le permite con libertad elegir las mejores opciones para lograr un bien o un valor, en lugar de un antivalor o disvalor. Por tal motivo muchas veces se consideran algunos fenómenos como si fuesen culturales cuando en verdad se trata de fenómenos de contracultura o anticultura. Por supuesto que la filosofía de la cultura constituye una disciplina de gran importancia para la comprensión de múltiples fenómenos de la sociedad humana, pero ese hecho no le debe atribuir una condición de protagonismo exclusivo que sitúe en posición inferior a otras disciplinas filosóficas como la epistemología, la ética, la filosofía política, etc., sin las cuales resulta sencillamente imposible efectuar un análisis integral de la totalidad de la realidad, que en última instancia siempre se expresa de modo histórico como debe efectuar cualquier análisis filosófico serio.

Por último, soy yo el que desea expresar mi agradecimiento por el interés demostrado por ustedes en estas consideraciones nuestras, sobre estos temas y por la posibilidad de darlas a conocer en este valioso suplemento cultural *Signos en Rotación* del diario La Verdad que he podido apreciar, por los trabajos ya publicados, constituye una significativa contribución a la divulgación y al estudio del pensamiento y la cultura de nuestros pueblos.

Mariátegui e o “Específico Nacional”

Mariátegui and National Specificity

Cláudio NASCIMENTO

Escola Sindical CUT, região Sud. Florianópolis, Brasil

RESUMEN

Las ideas de Mariátegui sobre el proyecto de una “voluntad colectiva nacional-popular”, busca complementar las tesis de la IIIª Internacional desde una praxis del marxismo que corresponda a las realidades políticas de latinoamérica. Una plataforma que sirva de base a los diversos colectivos sociales para consolidar unas estrategias revolucionarias que se correspondan con los “intereses nacionales” del pueblo. Ésos que deben ser defendidos en aras de la identidad cultural, frente a cualquier modelo foráneo de adoctrinamiento. Es en ese sentido que la auténtica democracia social y participativa debe ser puesta en escena: como proyecto nacional político-cultural y participativo-popular, que aún espera por su recreación y construcción.

Palabras clave: Mariátegui, marxismo, democracia popular, socialismo.

ABSTRACT

The ideas of Mariátegui as to the project of a “collective national popular will”, looks to complement the idea of the Third International in the praxis of Marxism that corresponds to Latinamerican political reality. A platform which serves as a basis for the diverse social collectives in order to consolidate revolutionary strategies that correspond to the “national interests” of the people. These must be defended in favor of cultural identity in the face of foreign models of indoctrination. It is in this sense that authentic social and participative democracy must be placed on the stage as a national cultural-political, popular participatory project, even as we await its recreation and construction.

Key words: Mariátegui, marxism, popular democracy, socialism.

"O querer ser universal desraçadamente,
é uma utopia" (Mário de Andrade)

Porque Mariátegui? As experiências e lutas revolucionárias da América Latina reencontram o pensamento de Mariátegui. Não é por acaso. A crise dos sistemas pós-ditaduras militares e a pressão das alternativas democráticas, suscitam mais que questões de ordem conjuntural; dizem respeito ao caráter específico da realidade latino-americana e a definição de um "marxismo latino-americano", para o qual Mariátegui é referência obrigatória. Para os revolucionários do continente, Mariátegui é, acima de tudo, um exemplo único de unidade dialética entre a especificidade nacional e a perspectiva mundial.

Nas palavras de Roland Forgues (1995): "Quero insistir em que, após a queda do muro de Berlim e a derrocada do 'socialismo realmente existente' na ex-URSS e nos países da Europa do Leste, o redescobrimento da obra de Mariátegui tornou-se uma necessidade histórica".

A reconstrução da esquerda na América Latina, neste contexto de final de século, com todas suas questões, "Em muitos sentidos responde (...) a histórica visão do início do século, que tiveram Martí, Mariátegui, Haya de la Torre, Sandino, Zapata, Recabarren e outros: "NACIONALIZAR A TEORIA" (Ibid). Corresponde ao que, no mesmo período na Europa, foi sintetizado por Gramsci.

Abordando a situação pos-1917, afirma G. Vacca (1995), "A reelaboração do marxismo e a definição de suas tarefas atuais são uma necessidade, porque no seu desenvolvimento histórico e no seu estado atual o marxismo (para Gramsci) aparece largamente imprestável. O seu deslocamento do marxismo da Segunda e Terceira internacionais consuma-se de forma profunda; assim, é em aberta polêmica com esses que Gramsci culmina o próprio programa de pesquisa na reelaboração da forma teórica do marxismo".

Dentre os problemas atuais com os quais se defronta a esquerda, cinco fatos de porte mundial condicionam o debate sobre socialismo e democracia na América Latina:

1. O colapso do modelo capitalista liberal na América Latina, evidenciado no que ficou conhecido como "a década perdida";
2. A desintegração do modelo do "socialismo estatal burocrático" na Europa do Leste e na URSS;
3. A intensificação da concorrência inter-imperialista;
4. O declínio da potência industrial dos EUA e o aumento da sua influência ideológico-militar;
5. O fim da Guerra Fria, com a abertura de um novo ciclo de conflitos no Oriente e entre Ocidente e Terceiro Mundo.

Como afirma J. Petras (1995), "Esses fatos de relevância histórica propõem uma série de novos desafios a (...) esquerda latino-americana e a obrigam a repensar as formulas políticas tradicionais e a examinar o socialismo e a democracia em um novo contexto".

Pensamos que o aporte teórico de Mariátegui nos dá elementos valiosos para tratar estas questões, como também sua insistência sobre o "sentido heróico e criador do socialismo", combinando com sua defesa da solidariedade internacional.

Estudando o marxismo latino-americano, Portantiero (1982) afirma: "A não ser ocasionalmente, em momentos muito pontuais ou parciais da produção teórica e da prática po-

lítica, os socialismos clássicos ligados a (...) tradição das Internacionais foram capazes de elaborar um projeto hegemônico ou de avançar problemáticas que pudessem colaborar nesta direção (...) Na obra de Mariategui aparece pela primeira vez um projeto amplo de constituição de uma vontade coletiva nacional-popular (...) As proposições de Mariategui ficaram no meio do caminho, por sua morte prematura e pelo bloqueio que a elas fez a III Internacional”.

Da mesma forma, para Orlando Nuñez y R. Burbach (1986), “é necessário compreender o legado histórico do marxismo nas Américas. Com a notável exceção de Cuba e, em certo sentido, o Chile, nenhum país capitalista no hemisfério tem uma tradição marxista plantada”. A triste realidade é que o marxismo não tem podido enraizar-se profundamente nas Américas (...) Uma possível explicação poderia ser que o marxismo (...) não foi capaz de desenvolver uma abordagem teórico-estratégica que responda (...) as condições históricas específicas que existem nas Américas”. Em parte, isso se deve às origens européias do marxismo (...) Até a Revolução Cubana, as Américas tinham poucos estrategistas e teóricos revolucionários capazes de formular programas de luta política próprios. Um rápido percorrer pela história dos movimentos sociais e comunistas nos EUA, América Latina e Caribe, ilustra as carências nesse sentido. “A submissão dos PCs nas Américas em relação às propostas políticas da Terceira Internacional refletem a debilidade fundamental do marxismo no continente: sua incapacidade para desenvolver uma estratégia revolucionária independente e nativa. Durante os anos de seu apogeu (anos 20 e 30) o movimento comunista fracassou no objetivo de produzir seu próprio corpo de teóricos marxistas capazes de desenvolver programas e estratégias políticas específicas em resposta ... as condições políticas específicas enfrentadas pelos comunistas em seus próprios países. Isso não quer dizer que não houve alguns intelectuais nos partidos que fizeram contribuições valiosas, tal , o caso de Mariategui no Peru, ou Julio Antonio Mella em Cuba. Porém, em geral, o trabalho intelectual surgido nas Américas era uma mera adaptação das idéias e princípios políticos que se haviam desenvolvido na Europa” (Ibid).

Onde o socialismo foi vitorioso na América Latina, o foi sob formas originais. Em Cuba e Nicarágua, a luta socialista processa-se dentro de uma matriz de cultura política policlássista, nacionalista e anti-imperialista. Neste processo, o marxismo não se “esconde”, simplesmente se nacionaliza. Trata-se do problema sobre o estilo de como pensar o marxismo na América Latina. Nas palavras do poeta revolucionário Ricardo M. Aviles (1983): “Temos que estudar nossa história e nossa realidade como marxistas e estudar o marxismo como nicaraguenses”. Nas pistas de Mariategui, no seu sentido de “um socialismo indo-americano”, a revolução sandinista pôs o marxismo sobre os pés.

Para um estudioso de Mariategui, “Uma genuína e criadora interpretação da doutrina de Marx ocorreu no Peru, com Mariategui, que sentou as bases para um efetivo processo de nacionalização do marxismo. Este processo assumiu características contraditórias (...) não como forma acabada de uma teoria sistemática. Surge em forma inorgânica de intuições. O que Mariategui produziu foi a iluminação de um caminho, ao incorporar a experiência européia como lição”. Para José Arico (1985), a “via crucis” do marxismo na América Latina, foi sempre a dificuldade para tratar o “nacional”, o que põe questões de ordem estratégica, pois, o objeto da pesquisa e da análise, “o movimento real”, está sempre “nacionalmente” situado. Como dizia Mário de Andrade (1972), “A arte musical brasileira (...) tem inevitavelmente de auscultar as palpitações rítmicas e ouvir os suspiros melódicos do povo, para ser nacional e por consequência, ter direito a vida independente no universo (porque o direito de vida universal só se adquire partindo do particular para o geral, da raça para a hu-

manidade, conservando aquelas suas características próprias, são o contingente que enriquece a consciência humana. O querer ser universal desraçadamente é uma utopia. A razão está com aquele que pretender contribuir para o universal com os meios que lhe são próprios e que vieram tradicionalmente da evolução do seu povo”.

Os comunismos ou marxismos latino-americanos basearam-se mais que numa confrontação sobre estratégias nacionais, na vontade de “aplicar Lenin, Trotsky, Mao, etc.”.

A polemica histórica entre A. Mella e Haya Torre, sobre a criação do APRA, foi marcada pelo sectarismo: Mella afirma que a revolução mundial é o determinante e que os processos nacionais são secundários. Existia uma visão sectária em relação aos movimentos que tentassem dar vida a um movimento “indo-americano”. Mariátegui reagiu contra estes simplismos, afirmando que: “o socialismo na América Latina é impossível sem resolver a questão nacional”.

Usamos o “nacional” diferentemente do “nacionalismo”. Assim, nas palavras de Victor Tirado (1986): “ir a raízes da pátria, reivindicar e usar o pensamento nacional como fonte para construir a teoria revolucionária própria, não é ser nacionalista, no sentido de fechar-se em si mesmo”.

Como dizia Arguedas (1989): “Por isto não pode surpreendernos que o criador autêntico latino-americano em todos os campos, resulte em última instância, um nacionalista, pelo simples fato de ser original e autêntico”. Da mesma forma, Arguedas define o papel de Amauta, “A revista Amauta instou os escritores e artistas a que tomassem o Peru como tema”.

Em sua *Crítica da Razão Tupiniquim*, R. Gomes (1982) afirma, “O contato continuado com o universo euro-ocidental e’ condição de nossa maturidade. Mas sob uma condição: o exercício de uma impiedosa antropofagia; é urgente devorar a “estranja” - como gostava de dizer Mário de Andrade”.

A experiência dos anos 20, marcada de um lado, pela COMINTERN, e pelo outro, pelo APRISMO, tinha como elemento comum dominante o “ESTATISMO”. Para ambas estratégias, só o poder estatal possibilitaria a transformação social na América Latina. Por isso, a vigência de Mariátegui (1994) repousa no profundo espírito libertário que toma conta de sua obra crítico-prática, suscetível de “sugerir uma nova cultura política autogestionária para nossos dias. Não a partir do protagonismo principal dos partidos políticos (...) mas, desde a consolidação do processo de auto-organização dos explorados em forma de democracia e unitária. O que supõe impulsionar a generalização das iniciativas autogestionária de democracia direta de base, nas diferentes esferas da atividade social (...) deste modo, a “criação heróica” de que falava Mariátegui, significa o desafio de construir desde baixo, em meio a vida cotidiana, a democracia, a nação e o socialismo”. Eis um “menu” contrário a todo tipo de “Socialismo estatal e burocrático”.

Em relação a Gramsci, Mariátegui evocava, com outras palavras, a preocupação com a construção de uma vontade nacional-popular, coletiva, e uma reforma intelectual e moral, como premissas do socialismo. A questão gramsciana, de como se pode suscitar esta vontade nacional-popular, tanto o APRISMO quanto a COMINTERN, responderam desde a perspectiva do Estado. A sociedade fica excluída do processo. Na visão do “Amauta”, o determinante é a sociedade, incluindo a reforma intelectual-moral: para que a revolução fosse algo mais que um processo “por cima”, uma “revolução passiva”, deveria previamente modificar a consciência dos homens e romper a inércia da tradição que mantém as massas po-

pulares na passividade. Percebemos, aqui, a dimensão da “Revolução Ativa de Massa”, derivada do conceito gramsciano de “revolução anti-passiva”.

A relação Gramsci-Mariategui, poderia se encaixar no que M. Löwy chama de “afinidades eletivas”. Vejamos a definição de Löwy (1994): “Designamos por ‘afinidades eletivas’ um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, que não é reduzível (...) a determinação causal direta ou (...) ‘influência’ no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação podendo chegar a fusão”.

Portantiero (1982) define o pensamento de Gramsci como “uma obra aberta a cada história nacional, concepção para teoria e prática políticas que buscam expressar-se em ‘línguas particulares’, e, conclui: “não é” por acaso que esta abertura de estilo gramsciano influenciou sobre a primeira possibilidade de aplicação criadora do marxismo no plano intelectual na América Latina: o pensamento de Mariategui”.

Como afirmou mais recentemente A. Bosi (1990), “Falar dos ideais políticos de Mariategui nos dias de hoje, em tempos de Perestroika e Glasnost, e em vias de encerrar-se (ou quase) o escuro ciclo das ditaduras do Leste europeu, deixa na boca um sabor agri-doce de ambivalência (...) Mas, a nossa imagem do pensador peruano não se constrói apenas com aquelas suas expectativas que o socialismo real em parte frustrou. A sua memória é acre, repito, mas também doce. Relendo os *Sete Ensaio*s e outros textos de crítica ideológica, vê-se o quanto se exerceu a sua inteligência em função de problemas ainda hoje básicos para o marxismo e para a vida pública latino-americana”.

Enfim, o que é doce e o que é acre em Mariategui? O que está vivo e o que está morto no “Amauta”?

No conjunto das questões atuais do marxismo, em que incide mais o pensamento de Mariategui?

Por certo, não há em Mariategui uma teoria do Estado, e, pouco material sobre o problema da revolução, o partido, alianças, táticas, etc. Mas, com certeza, onde sua contribuição é mais importante é no que diz respeito à análise dos modos de produção, o campo da teoria das superestruturas: a questão da consciência social, os modos de “representação”, o problema das ideologias, a teoria da cultura, contra os mecanicismos, a questão da ética, etc.

Portanto, o marxismo de Mariategui não é provinciano, mas antecipatório, nas pistas de Gramsci. Talvez, o que poderíamos chamar de um “materialismo cultural” ou na feliz expressão de Z. Bauman (1973), “a cultura como práxis”.

J. Godio (1987) nos chama a atenção para o fato de que “já” nos anos 60, sob a influência direta da revolução cubana se introduziu a categoria de ‘Revolução continental’, Rodney Arismendi e outros destacados políticos, se preocuparam em impedir as simplificações (...) A desigualdade de desenvolvimento econômico, social e político, se expressa em nossos países através de indicadores acerca de situações de crises ou estabilidade políticas; de distintas histórias culturais; coexistência de diferentes línguas; características de classe diferentes... “Entretanto é possível encontrar um “elo de metodologia política” que una a diversidade. Godio assinala em relação à Revolução Nicaraguense, “o elo político-cultural que uniu organicamente os sandinistas ... as massas trabalhadoras foi o Sandinismo. Este elo político-cultural é um ‘dado’ a ser construído por todos os revolucionários da América Latina, um elemento comum no meio da diversidade continental. Significa cons-

truir um 'estilo de pensar' e de 'fazer política', no qual as categorias universais do marxismo se tornam concretas via categorias político-culturais nacionais".

Isso, não tem sido prática corrente entre os teóricos marxistas da América Latina; ao contrário, atuam anulando e desintegrando as categorias nacionais dentro das categorias universais, as quais perdem, assim, sua operatividade histórico-concreta. A experiência das revoluções em processo e, também, as inconclusas da América Latina, indicam a primeira regra para levar em conta, para formação de um bloco histórico "Nacional-Hegemonico": verificar na prática as formulações teóricas, estudá-las em seu movimento real e, este movimento real das categorias existe na linguagem popular, como resultado de uma nova praxis. O fundamental consiste em organizar e orientar o 'movimento real' das classes sociais, e neste sentido, o marxismo, "um guia para a ação" e não um conjunto de receitas.

Na verdade, são muitas as afinidades entre Gramsci e Mariátegui. Neste sentido, A. Ibanez (1987) realizou uma espécie de "leitura gramsciana de Mariátegui". Aponta a principal convergência na questão da "hegemonia" e da "reforma moral e intelectual". José Arico (1978), outro estudioso de Gramsci-Mariátegui, aponta que o significado de Gramsci para a esquerda argentina dos anos 60, condensou-se na "busca da realidade": "No fato de que ele contribuiu decisivamente para trazer a cultura marxista para a concreticidade, para o encontro com uma realidade da qual estávamos alienados". Como o conjunto da esquerda da América Latina, a Argentina "nasceu e se desenvolveu sem a herança e o suporte de uma tradição nacional". A exceção, foi Mariátegui. E, conclui Arico: "(...) Mas só descobrimos Mariátegui através de Gramsci". Só os caminhos divergentes das convergências. Ora, o comandante Omar Cabezas "conheceu" Sandino através de "Che" Guevara".

Arico (1988) resume e sintetiza sua experiência gramsciana: "Gramsci nos permitiu fixar duas orientações (...) a) a busca do contexto nacional a partir do qual pensar o problema da transformação e do socialismo; b) a plena adesão a perspectiva socialista, entendida como um processo que se desenvolve a partir da sociedade, das massas, de suas instituições e organismos (...) O tipo de marxismo que buscávamos e para o qual o pensamento de Gramsci nos ofereceu os mais altos estímulos e contribuições, não tentava encontrar a razão de sua própria validade em si mesmo, mas na sua capacidade de se confrontar com os fatos de uma realidade em transformação".

Também para Mariátegui, o marxismo não era uma bíblia, mas um instrumento de análise, um modo de interrogar a realidade. Não era um conjunto de definições e regras. Como lembrava Carlos Fonseca (1985), "O importante não é declamar frases dos grandes revolucionários universais, mas aplicar a realidade, com criatividade seus ensinamentos. Em todo caso, estes revolucionários não nos legaram meras frases, mas toda uma ação criadora".

A partir de sua peculiar articulação entre marxismo e nação, Mariátegui elaborou um modo especial, peruano, indo-americano e andino, de pensar Marx; precisamente por ser mais peruano, converteu-se em universal. Consegui propor um marxismo tão diferente quanto o de Gramsci e Lukacs e, tão valioso como o de ambos.

Mariátegui usou uma "chave hermenêutica" através do verbo "agonizar": um marxismo agonico, elaborado longe de quaisquer academias, envolto nos fatos cotidianos das multidões, das ruas, submerso na vida cotidiana, no senso comum. "Agonia como símbolo de luta, contra a morte, como 'criação heróica'".

O Amauta rompeu o círculo de ferro da COMINTERN. Pois, para esta, não existia realidade peruana, tão só os “países coloniais”. Peru, Argentina, Brasil, etc., eram todos iguais. Existia na COMINTERN um “assombroso desprezo pelo reconhecimento do campo nacional”. Neste sentido, o “mariateguismo” pode significar a tentativa de articular socialismo e nação.

Dois aspectos se destacam no pensamento de José Carlos Mariategui:

1. a relação teoria-prática, ou seja, o Método;
2. o “Caráter Nacional”.

Em relação ao primeiro aspecto, Mariategui não encarava a teoria de Marx como um fetiche, um conjunto de regras que deveriam ser aplicadas “mecanicamente” a quaisquer realidades. Questionou o método da “aplicação”, substituindo-o por uma “verdadeira recriação da teoria em contato, sempre vivo e novo, com a realidade socio-histórica concreta”. Segundo Arico, “A universalidade do marxismo não reside em sua capacidade de ser aplicado a qualquer circunstância, mas na possibilidade que tem de recriar-se em circunstâncias determinadas”.

Seguindo as “Notas” gramscianas do *Quaderni del Carcere*, em termos gerais, uma teoria só torna-se organicamente operativa quando é “traduzida” ao “nacional”. Para isto, precisa apoiar-se em uma força social de caráter estratégico e, mesclar-se na cultura nacional-popular. Diz Gramsci (1975): “as idéias não nascem de outras idéias, as filosofias não engendram outras filosofias, são sempre expressão renovada do desenvolvimento histórico real”. A verdade do marxismo se expressou em Mariategui na linguagem da situação concreta do Peru.

Em relação ao segundo aspecto, do campo nacional, ocorre uma tensão dialética e fecunda entre a validade tendencialmente universal da ferramenta “científica” do marxismo e, a necessidade de verificar concretamente o acerto de suas colocações a partir de realidades socio-históricas determinadas nacionais.

Portanto, um marxismo metodológico, criador, nacional e aberto. No caso do peruano a “captura” do tema indigenista operou a “nacionalização” e a “preconização” do seu marxismo.

Pensando na América Latina, particularmente nos sujeitos históricos, E. Dussel (1991) afirma que “A ampla história do ‘sujeito’ histórico fundamental, dos ‘de Baixo’, e’ a história de seus rostos pobres, ‘dos pobres’, do ‘outro’ de nossa história invertida. E’ a história das resistências e rebeliões, das lutas e esperanças de:

1. os índios, os primitivos habitantes, até hoje;
2. os negros trazidos da África, desterrados e marcados como animais, como mercadorias, até hoje;
3. os mestiços, filhos de Cortes (o pai dominador) e de Malinche (a mãe que traiu seu povo): filhos de ninguém;
4. os camponeses, que após a emancipação no início do século XIX, serão a grande maioria da população pobre, explorada;
5. os operários industriais que, desde o final do século XIX, se ajuntam nos bairros industriais de Buenos Aires, São Paulo ou México e, depois um pouco por todas as partes, os explorados pelo capital;

6. os marginais, por ultimo, que deixando o campo, chegam as cidades para engrossar um imenso exercito de trabalho de reserva, que nunca poderão trabalhar, porque o capital "periférico" e' "débil", por ser, por sua vez, explorado pelo capital "central".

MARIATEGUI E A REVOLUÇÃO

Robert Paris (1981), outro estudioso de Gramsci e Mariátegui. Afirma que "o marxismo teorico-pratico de Mariátegui tinha por vocação o enraizamento na realidade nacional". Isto significou uma praxis dialética, aberta (...) articulada (...) especifica, complexa e desigual, de elemento diversos em uma formação social. Resultou em uma estratégia revolucionaria, alheia a modelos universais, pre-fabricados e, opondo-se a rigidez "etapista" e ortodoxa dos PCS. Para F. Guibal (1995) -parceiro de Ibanez em textos sobre Mariátegui-, "a opção socialista de Mariátegui, não sonhava com ações golpistas ou insurreccionais imediatas; muito menos, defendia uma transição longa, pacifica e legal para o socialismo. Conformase em indicar que a única alternativa fundamental da época estava entre o capitalismo imperialista e a criação do socialismo. Sem entrar em precisões "proféticas", Mariátegui advertia apenas que, na teoria e na pratica, o caráter necessariamente integral e radical de um verdadeiro processo socialista e revolucionario, não basta tomar o poder, assaltando e conquistando as instituições do aparato estatal, tinha, simultaneamente, que modificar, desde as raízes, as relações sociais, substituindo o predomínio da velha oligarquia e da moderna burguesia, pela criação de uma alternativa hegemônica global, popular, política e cultural".

Enfim, com Arico (1978), "se não podemos afirmar que Mariátegui chegou a completar um sistema de conceitos novos, sua reflexão sobre as características da revolução peruana e latino-americana, sobre o papel do proletariado, das massas rurais e dos intelectuais na revolução, e' hoje indiscutível que estava no caminho certo".

Infelizmente, não se sabe que caminhos tomaram os textos de Mariátegui sobre a revolução, a cultura e a política no Peru; esta obra "desconhecida", talvez, preenchesse a lacuna da qual nos fala Arico.

Nas palavras de Hugo Neira (1973): "No caso da herança ideologico-socialista de Mariátegui ha' um agravante substancial: o ensaio mais significativo do fundador não chegou á nossas mãos.

De Mariátegui conhecemos seus esquemas econômicos, históricos, culturais. Porém, seus mais elevados interesses se orientavam para política da revolução (e a revolução da política). E' neste domínio onde sua contribuição fica inacabada, ao extraviar-se entre Montevideu e a Espanha republicana, o manuscrito de seu ultimo livro. Varias vezes Mariátegui havia assinalado que preparava um trabalho "sobre política e ideologia peruana que seria a exposição dos pontos de vista sobre a revolução socialista no Peru e a critica do desenvolvimento político e social e, sob este aspecto, a continuação da obra cujos primeiros elementos são os *Sete Ensaio*s...".

MARIATEGUI E A CRISE DA CIVILIZAÇÃO

Para Oscar Teran (1985) a produção do Amauta, entre 1923-1924, girou em torno de dois grandes núcleos:

1. verificação empírica, através de sua estadia na Europa, da crise da civilização burguesa;

2. resposta a crise, vivida também empiricamente, na Europa revolucionaria dos anos vinte, através do socialismo.

Crise de civilização e resposta socialista formam duas caras da mesma moeda. “A crise mundial e’, portanto, crise econômica e crise política. E, e’ ademais, crise ideológica”. Nesta época, reinava a crise de ceticismo, que levou Mariategui (1994) a declarar: “Este e’ o indício mais definido e profundo de que não esta’ em crise apenas a economia da sociedade burguesa, mas de que esta’ em crise integralmente a civilização capitalista, a civilização ocidental, a civilização européia...”.

Era a crise de fim de século da racionalidade ocidental, exacerbada pelos efeitos culturais da I Guerra. Este contexto conduz Mariategui a posição anti-econômica e de anti-progressismo, rompendo com a tradição da ideologia dominante do marxismo vulgar da II Internacional socialista e, também, da posterior COMINTERN.

“Anti-econômismo e anti-progressismo aparecem em algumas passagens de Mariategui: uma moral de produtores como a concebe Sorel, como a concebia Kautsky, não surge mecanicamente do interesse econômico, mas, forma-se na luta de classes, travada com animo heróico, com vontade apaixonada”. Ou, “Tanto o proletariado quanto a burguesia dos tempos pre-belicos, inspirando-se na filosofia evolucionista, historicista e racionalista... coincidiam na mesma adesão a idéia do progresso...”. Estes elementos contribuíram em Mariategui para recusa do “etapismo” e para afirmação positiva de elementos oriundos da formação pre-capitalista peruana: O Império INCA “Tahuantisuyo” (Ibid).

Neste sentido, Mariategui se inscreve na corrente socialista revolucionaria dos anos vinte, nitidamente estruturada pela vertente anti-evolucionista, na qual figuram Lukács, Korsch, Pannekoek, Rosa Luxembourg Benjamin, Bloch e Gramsci.

SOCIALISMO: CRIAÇÃO HERÓICA NA PRAXIS

Para Mariategui (1994), o uso do método marxista foi sempre um processo criador, uma praxis transformadora, que tinha em conta as condições reais e não uma transmissão esquemática de formulas dogmáticas. Afirmava, “Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América imitação nem copia. Deve ser criação heróica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano. Eis aqui uma missão digna de uma geração nova...”. Ou, “O marxismo em cada país, opera e age sobre o ambiente, sobre o meio, sem descuidar de nenhuma de suas modalidades”. Criação heróica significa para Mariategui, “uma renovação critica e autocritica de seu pensamento.”

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE de Mario (1972): *Ensaio sobre a musica brasileira*. Martins-MEC.
- ARGUEDAS, José María (1989): *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. Siglo Veintiuno Editores.
- ARICO, José (1985): “La Producción de un marxismo americano”. *Punto de Vista*, Nº 25.
- ARICO, José (1978): Prólogo a *Mariategui y los origines del marxismo latinoamericano*. Passado y Presente. Nº 60.
- ARICO, José (1988): *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en America Latina*. Puntosur editores.
- AVILES, R. Morales (1983): *No pararemos de andar jamas*. Ed. Nueva Nicaragua.
- BAUMAN, Zygmunt (1973): *Culture as Praxis*. Routledge & Kegan Paul.

- BOSI, Alfredo (1990): "A vanguardia Enraizada". Revista estudos Avançados-USP, vol. 4.
- DUSSEL, Enrique (1991): "1492: Diversas posiciones ideológicas", Em: 1492-1992: *La interminable conquista*. DEI, San José, Costa Rica.
- FONSECA, Carlos (1985): *Obras*. Editorial Nueva, Nicaragua.
- FORGUES, Roland (1995): *Mariategui, la utopia realizable*. Amauta.
- GODIO, Julio (1987): *Partidos, sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. Punto-sur Editores.
- GOMES, Roberto (1982): *Crítica da razão tupiniquim*. Cortez Editora.
- GRAMSCI, Antonio (1975): *Quaderni del Carcere*, Einaudi Editor.
- GUIBAL, Francis (1995): *Vigencia de Mariategui*. Amauta.
- GUIBAL, F. e IBÁÑEZ, A. (1987): *Mariategui Hoy*. Tarea, Lima.
- LOWY, Michael (1994): "Marxisme er romantisme chez J.C.Mariategui". Texto para o Coloquio *Mariategui et America Latine au seuil du XXI Siècle*. Université de la Sorbonne, novembre, Paris. Reeditado en la revista internacional de Filosofía y Teoría Social: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. N° 9. Vicerrectorado Académico. Universidad del Zulia, Maracaibo. 2000. pp. 49-60. Una versión castellana abreviada ha sido realizada por la Dra. Gloria M. Cmesaña (Universidad del Zulia), y publicada en el suplemento cultural *Signos en Rotación* (n° 96, febrero, 2000, diario "La Verdad" de Maracaibo, serie *Pensadores Iberoamericanos* vol. X, en honor a M. Löwy, bajo el título: *Michael Löwy: Vigencia utópica del marxismo*.
- MARIÁTEGUI, J. C. (1994): *Mariategui Total*. (2 tomos). Amauta.
- NUÑEZ, Orlando y BURBACH, Roger (1986): *Democracia y revolución en las américas*. Editorial Vanguardia.
- NEIRA, Hugo (1973): *Introducción a José Carlos Mariátegui en sus Textos*. Ediciones PEISA, Lima.
- PARIS, Robert (1981): *La Formación Ideológica de José Carlos Mariátegui*. Pasado y Presente, N° 92.
- PETRAS, James (1995): *Ensaio contra a ordem*. Scritta, SP.
- PORTANTIERO, Juan Carlos (1982): "Il marxismo latinoamericano", Em: *Storia del marxismo (il marxismo oggi)*. Einaudi, Torino.
- TERAN, Oscar (1985): *Discutir Mariategui*. Universidad Autonoma Puebla, 1985.
- TIRADO, Víctor (1986): *NICARAGUA*, Revista Cultural N° 12 (número especial sobre C.F.Amarador). Managua.
- VACCA, Giuseppe (1985): *Il marxismo e gli intellettuali*. Editori Riuniti.

clonación cultural. Los pueblos saben como mantener y cultivar su identidad cultural y nacional. En definitiva este proceso de globalización puede resultar incluso más favorable que dañino si se propicia esa interculturalidad de la cual ya no puede prescindir el hombre moderno y creo que el postmoderno mucho menos, a pesar de que propugnen en ocasiones la fragmentación y la deconstrucción.

Debilitar la identidad y los valores culturales del pensamiento latinoamericano, es una de las consecuencias de las llamadas "filosofías de la sospecha". ¿Que opinión le merecen estas filosofías que basadas en presupuestos de tolerancia y pluralismo, niegan la "filosofía de propuestas" que plantea el filósofo argentino Arturo Roig?

Siempre he pensado que no existe filosofía que esté eximida de propuestas ideológicas, aunque algunas planteen estar libre de ese elemento, al considerar que son indiferentes ante lo que sucede en la realidad social. Esa es precisamente su posición ideológica, la indiferencia y por tanto la aceptación del orden social existente. La tolerancia y el pluralismo son conquistas de la modernidad que deben ser conservadas y cultivadas, pero ninguno de estos valores debe presuponer asumir posiciones de evasión o rechazar las filosofías de protesta y propuestas, porque todas las filosofías auténticas han contenido siempre de un modo u otro ambos componentes. Por lo que pudiéramos llegar a la conclusión de que la filosofía seguirá enriqueciéndose en la misma medida en que no sólo sea conciencia crítica de su época o circunstancia, sino también formuladora de nuevas utopías concretas como recomendaría Ernst Bloch. Tampoco creo que sea posible que el pensamiento latinoamericano se debilite y con el también se afecten los valores que encierra la creación cultural latinoamericana. Por muy amenazada que ésta pueda estar jamás se podrá lograr un aplastamiento de la identidad cultural y el pensamiento auténtico de estos pueblos. Existen muchas amenazas, pero también las hubo en otros tiempos y sin embargo tanto el pensamiento como la cultura en Latinoamérica han podido desarrollarse creativa y auténticamente.

¿Cuál es su concepción de la cultura? ¿Por qué postula que la filosofía de la cultura, es la "Filosofía primera". ¿Con esa afirmación usted descalifica otras partes del saber filosófico?

Para mí la cultura no es todo lo generado por el hombre o simplemente lo que se le agrega a la naturaleza. Aunque todo fenómeno cultural es un hecho social, no todo hecho social es un fenómeno cultural. Por lo tanto cultura y sociedad no pueden ser sinónimos. Si respetamos la etimología del latín al considerarse que la *agri, api* o silvicultura producirían en natura un valor, es decir un producto de carga axiológica positiva, que lo diferenciaría de lo *incultus*, entonces hay que considerar que la cultura es aquella actividad, incluyendo por supuesto el propio acto de pensar, que expresa el grado de dominio del ser humano sobre sus condiciones de existencia, que le permite con libertad elegir las mejores opciones para lograr un bien o un valor, en lugar de un antivalor o disvalor. Por tal motivo muchas veces se consideran algunos fenómenos como si fuesen culturales cuando en verdad se trata de fenómenos de contracultura o anticultura. Por supuesto que la filosofía de la cultura constituye una disciplina de gran importancia para la comprensión de múltiples fenómenos de la sociedad humana, pero ese hecho no le debe atribuir una condición de protagonismo exclusivo que sitúe en posición inferior a otras disciplinas filosóficas como la epistemología, la ética, la filosofía política, etc., sin las cuales resulta sencillamente imposible efectuar un análisis integral de la totalidad de la realidad, que en última instancia siempre se expresa de modo histórico como debe efectuar cualquier análisis filosófico serio.

Por último, soy yo el que desea expresar mi agradecimiento por el interés demostrado por ustedes en estas consideraciones nuestras, sobre estos temas y por la posibilidad de darlas a conocer en este valioso suplemento cultural *Signos en Rotación* del diario La Verdad que he podido apreciar, por los trabajos ya publicados, constituye una significativa contribución a la divulgación y al estudio del pensamiento y la cultura de nuestros pueblos.

Pensadores Iberoamericanos Temas Monográficos

Iberoamerican Philosophers: Monographic Themes

Gloria M. COMESAÑA-SANTALICES, Antonio PÉREZ-ESTÉVEZ,
Álvaro B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Editores Asociados. Maracaibo, Venezuela.

RESUMEN

En Abril del año 1998 el Dr. Angel Lombardi, ex rector de la Universidad del Zulia, y actual Rector de la Universidad Católica Cecilio Acosta, funda en Maracaibo el suplemento cultural *Signos en Rotación* (senrotación@laverdad.com) junto a su esposa Lilia Boscán de Lombardi, y otros prestigiosos intelectuales y académicos de la ciudad. Desde entonces circula encartado regularmente todos los domingos en el diario que lo edita: *La Verdad*.

Bajo la figura del Editor Asociado este suplemento ha permitido una participación externa que ha enriquecido notablemente el análisis, la interpretación y la crítica, de los más diversos temas del acontecer cultural regional, nacional e internacional relacionados con las artes, la poesía, la literatura, la filosofía, la política, el feminismo, las ciencias sociales y humanas, entre otros temas de interés general.

Esta magnífica iniciativa nos ha dado la oportunidad de presentar en sus páginas, dos proyectos editoriales: la serie *Pensadores Iberoamericanos* y la colección de *Temas Monográficos*. En ambas publicaciones se ha contado con la colaboración de destacados docentes e investigadores nacionales y extranjeros, de reconocido prestigio, muy comprometidos con el desarrollo científico y humanístico del conocimiento, en especial con el de la realidad de nuestro continente latinoamericano.

Presentamos a nuestros lectores el *Índice Temático* de los temas tratados, esperando tener dentro de poco la versión electrónica de estos materiales para su mejor aprovechamiento, en <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/>.

Palabras clave: Pensadores Iberoamericanos, América Latina, Cultura moderna.

ABSTRACT

In April of 1998, Dr. Angel Lombardi, former Rector of the University of Zulia and present Rector of the Cecilio Acosta Catholic University, founded in Maracaibo a cultural publication *Signs in Rotation* (senrotación@laverdad.com) together with his wife Lilia Boscan de Lombardi and other prestigious intellectuals and academicians in the city. Since then the publication has been a regular Sunday supplement in the newspaper that publishes it, *La Verdad*.

Under the figurehead of Associated Editor, Dr. Lombardi has through this supplement permitted external participation which has notably enriched the analysis, interpretation and criticism of diverse themes related to daily cultural activity on a regional, national and international level in relation to the arts, poetry, literature, philosophy, politics, feminism, social and humanistic sciences and other themes of general interest. This magnificent initiative has given us the opportunity to present two editorial projects: the series *Iberoamerican Philosophers* and the collection *Monographic Themes*. In both publications there have been contributions from distinguished national and international professors and researchers dedicated to the scientific and humanistic development of knowledge, and in particular, in relation to the reality of our latinamerican continent. We present here an index of the themes published, in the hope that soon an electronic version of these materials will be available, in <http://ensayo.rom.uga.edu/critica/>.

Key words: Iberoamerican philosophers, Latin America, modern culture.

Recibido: 11-07-2000 • Aceptado: 05-08-2000



Universidad del Zulia
Vicerrectorado Académico
SERBILUZ

LUZ

Repositorio Académico

Índice Temático 1998-2000

Año 1998

La revuelta francesa de mayo de 1968

Gloria M. Comesaña-Santalices: "Mayo 68: El éxito de la revolución fracasada". Antonio Pérez-Estévez: "Reflexiones sobre el Mayo Francés." "J.P. Sartre y H. Marcuse: Discursos en el Anfiteatro de la Sorbonne" (fragmentos) [nº 7, 31 de mayo]

Revolución y emancipación en el imaginario político de América Latina

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Gabriel Vargas Lozano: "América Latina: ¿de la revolución a la democracia?" Estela Fernández-Nadal: "La categoría de "revolución" en el discurso político de la emancipación americana". José Manuel Delgado Ocando: "Emancipación y pensamiento poscolonial". Bernardo Astigueta: "Signo de fin de siglo". *Librarius: Utopía y Praxis Latinoamericana*. nº 2, Diciembre, 1997. [nº 13, 12 de julio]

Historia y Filosofía en América Latina

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: A.B. Márquez-Fernández: "América Latina: ¿Cuál Historia?" Alain Guy: "La presencia filosófica de América Latina en la historia de las ideas". Raúl Fornet Betancourt: "La filosofía como proyecto intercultural". José Luis Gómez-Martínez: "La cultura como proceso intercultural". *Librarius: Luis Jiménez Moreno: Alain Guy. La philosophie en Amérique Latine*. PUF, Paris, 1998 [nº 20, 30 de agosto]

La Filosofía en el Zulia I

Presentación. A.B. Márquez-Fernández. Contenido: A.B. Márquez-Fernández: "Lo que es la Filosofía". Gustavo Güerrere: "Reflexiones en torno a la cultura popular en América Latina." Héctor Medina García: "América Latina. La revolución como utopía social". Luis Martínez Pacheco: "Un mito latente en nuestro tiempo: la refundación de la utopía". *Librarius: A.B. Márquez-Fernández: Antonio Pérez-Estévez. La Materia, de Avicena a la Escuela Franciscana*. EdiLUZ, Maracaibo, 1998. Eventos: José Miguel Briceño: *Paideia Latinoamericana*. XXº Congreso mundial de Filosofía, Bostón, USA. Resumen de ponencias: A.Pérez-Estévez: "Diálogo intercultural y derechos humanos: Una lectura latinoamericana de *El Derecho de Gentes* de J.Rawls"; G.M. Comesaña-Santalices: "Crítica arendtiana a la razón científico-tecnológica moderna"; A.B. Márquez-Fernández: "Crítica político-ideológica al racionalismo tecn-ocientífico de la modernidad occidental" [nº 23, 27 de septiembre]

La Filosofía en el Zulia II

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Lucía Rincón: "La igualdad como problema en la teoría feminista contemporánea." Jesús Díaz Labarca: "Macondo o el poder imaginario de la Alquimia". René Arias: "Filosofía y Liberación en América Latina". Katina Hernández: "El populismo en América Latina". José Miguel Briceño: "De los pobres será el reino de los cielos". *Librarius: A.B. Márquez-Fernández. Angel Rodríguez-Kauth. Temas y lecturas de psicología política*. Ed. América Latina, Argentina. 1998 [nº 25, 11 de octubre]

La Filosofía en el Zulia III

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Oneida Chirino: "La resistencia social al feminismo". Isidro López Sánchez: "La eutanasia de la creatividad". Alfonso Villalobos: "Educación personalizada, educación creadora". Oleski Miranda: "Los excesos del entorno". Carlos Guerra Losada: "Comportamiento moral y sociedad democrática". [nº 28, 1º de noviembre]

Democracia, moral neoliberal y partidos políticos.

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Arcadio Delgado Rosales: "La democracia venezolana: balance y perspectivas". Ana Irene Méndez: "Éticas de la democracia, moralidad y mercado". Angel Rodríguez-Kauht: "Partidos políticos en Argentina". *Librarius*: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Oswaldo Guariglia (ed): *Cuestiones morales*. Vol. 12. Trotta, CSIC, España, 1996. León Olivé (ed). *Racionalidad epistemológica*. Vol. 9. Trotta, CSIC, España, 1995 [nº 34, 13 de diciembre]

Año 1999

Teólogas, Feminismo y Ecología I

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: Rosemary Radford Ruether: "Hacia una teocosmología ecofeminista". Gloria M. Comesaña-Santalices: "Gaia y Dios. Teología ecofeminista para la recuperación de la tierra". *Librarius*: Gladys Parentelli: Mary Judith Ress et al. *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*. Sello Azul, Santiago de Chile, 1998; Ibid., *Los límites de la liberación. Praxis y método en la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*. Helsinki, Finlandia. [nº 42, 7 de febrero]

Teólogas, Feminismo y Ecología II

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: Gloria M. Comesaña-Santalices: Entrevista: "Elsa Tamez. Sobrevivir en tiempos de sequía mesiánica". Gladys Parentelly: "Antecedentes y orientaciones de las Teologías desde las mujeres". *Librarius*: Elsa Tamez. *Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro de Eclesiastés o Qohélet*. DEI, Costa Rica, 1998. Uta Ranke-Heinemann. *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia católica y sexualidad*. Trotta, Madrid, 1994. Rose Mary Ruether: *Women Healing Earth*. Orbis Book, Maryknoll, N.Y, 1996 [nº 43, 14 de febrero]

Trayectorias del marxismo en América Latina

Editora invitada: Estela Fernández-Nadal (CONICET, Argentina)

Presentación: Arturo Andrés Roig. Contenido: Dante Ramaglia: "El diálogo entre marxismo y positivismo en José Ingenieros" Fernanda Beigel: "El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui". Estela Fernández-Nadal: "El humanismo revolucionario de Ernesto Che Guevara". *Librarius*: Germán Leyens: Raúl Fornet-Betancourt. *Maxismo en América Latina*. Unisos, Brasil, 1995. Gustavo David Silnik: Pablo Guadarrama: *América Latina. Marxismo y postmodernidad*. Cuba-Colombia, 1994 [nº 47, 14 de marzo]

En torno a la democracia y a la ciudadanía

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Antonio Pérez-Estévez: "Democracia sin ciudadanía". Katina Hernández: "Populismo. Pueblo-masa vs pueblo-democracia". Elda Morales: "La democracia: ¿proyecto radical en el discurso de Habermas?". *Librarius*: Jorge Bracho: Will Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*. Paidós, Barcelona, 1996. Win Dierckxsens. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. DEI, Costa Rica, 1998 [nº 48, 21 de marzo]

Racionalismo técnico y derechos humanos en la sociedad civil

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Francisco Avila Fuenmayor: "Racionalismo cientificista y sociedad moderna". Angel Rodríguez Kauht: "Los derechos humanos en el proceso de globalización". *Librarius*: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. nº 5, 1998. *Espacio Abierto*. Vol.7, nº 3, 1998. *Frónesis*. Vol.3. nº 3, 1998. *Opción*. Año. 14, nº 27, 1998 [nº 49, 28 de marzo]

Pensadores Iberoamericanos I

Raúl Fornet-Betancourt y la filosofía intercultural

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Manola Sepúlveda y Claudia Avendaño: "Entrevista a R. Fornet-Betancourt". Raúl Fornet-Betancourt: "Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización". *Librarius*: Raúl Fornet-Betancourt: *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. DEI, Costa Rica, 1994 [nº 52, 18 de abril]

Antonio Gramsci: filosofía de la praxis, Estado y sociedad civil

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Ramón Vargas-Machuca: "La filosofía de la praxis. La reconstrucción filosófica del marxismo". Antonio Sánchez García: "Revolución y Estado en Gramsci". A.B. Márquez-Fernández: "El Estado ético como sociedad regulada". Nilva Morales: "El Estado hegemónico en Gramsci". *Librarius*: Manuel Sacristán: *El orden y el tiempo*. Trotta, Madrid, 1998 [nº 54, 2 de mayo].

Pensadores Iberoamericanos II

Antonio Pérez-Estévez: El individuo como presencia y escucha del ser

Presentación: A.B. Márquez-Fernández/G.M. Comesaña-Santalices. Contenido: Antonio Pérez-Estévez: "Del individuo al ciudadano en la cultura occidental". Pompeyo Ramis: "A. Pérez-Estévez: Proyecto de un neovoluntarismo". Beatriz Rincón: "A. Pérez-Estévez en diálogo con Maurice Merleau Ponty". *Librarius*: Jorge Ayala: Antonio Pérez-Estévez. *La materia. De Avicena a la Escuela Franciscana*. EdILUZ, Maracaibo, 1998 [nº 57, 23 de mayo]

Didáctica, Pedagogía y pragmática comunicativa

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Antonia Boscán: "Aproximaciones a la evaluación educativa desde la pragmática comunicativa". Edgar Silva: "Elementos para un enfoque hermenéutico y pragmático de la didáctica". A.B. Márquez-Fernández: "El espacio público como lugar semiótico de la palabra y el poder". Ivenne Méndez: "Pedagogía y pragmática: una relación entre J. Habermas y P. Freire". *Librarius*: María Elena Febres-Cordero Briceño: *Edgar Silva y Francisco Avila Fuenmayor: Constructivismo. Aplicaciones en educación*. Tiot tio, Universidad del Zulia, Maracaibo, 1998. Jesús Adrián: *Cristina Lafont: La razón como lenguaje*. Visor, Madrid, 1993 [nº 53. 30 de mayo]

Pensadores Iberoamericanos III

Luis Arconada Merino: Trascendencia de un humanista ilustrado.

Presentación: Antonio Pérez-Estévez. Contenido: A.B. Márquez-Fernández: "Entrevista a Luis Arconada". Luis Arconada Merino: "Historicidad e historicismo en la interpretación de la Historia" y "La Universidad necesaria y el Estado deseable". *Librarius*: Antonio Pérez-Estévez: *Luis Arconada Merino: Categorías históricas*. EdiLUZ, Maracaibo, 1993. Angel Lombardi: *Luis Arconada Merino: Historia de las ideas y proyección social de la enseñanza superior*. EdiLUZ, Maracaibo, 1984 [nº 61, 20 de junio]

Democracias modernas: crisis de gobernabilidad pública

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: Alain Touraine: "La democracia y las limitaciones del poder". A.B. Márquez-Fernández: "Universalismo capitalista y democracia social en América Latina". *Librarius*: Javier Pradera: *Robert Dahl. La democracia. Una guía para los ciudadanos*. Taurus, Madrid, 1999. AA.VV. *América Latina. Alternativas para la democracia*. Monte Avila Ed, Caracas, 1991. Hugo Assmann. *La idolatría del mercado*. DEI, Costa Rica. 1997 [nº 67, 1 de agosto]

Mujeres, género y feminismo en la Argentina

Editora invitada: Alejandra Ciriza (CONICET, Argentina)

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: Valeria Fernández Hassan: "Mujeres, ciencia y tecnología. Los límites de las nuevas prácticas". Liliana Vera: "Mujeres y educación. Un panorama acerca de las relaciones entre las mujeres y el sistema educativo argentino". Alejandra Ciriza: "Mujeres, Género, Feminismo. Cuestiones disputadas". *Librarius*: Herta Poquet: AA.VV. *Nuestros cuerpos, nuestras vidas. Propuestas para la promoción de los derechos sexuales y reproductivos*. Buenos Aires, 1997 [nº 70, 22 de agosto]

Pensadores Iberoamericanos IV

Agustín Cueva: Literatura y Sociedad.

Editora invitada: Fernanda Beigel (CONICET, Argentina)

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Abdón Ubidia: "Nuestro Agustín". Fernanda Beigel: "Todo Cueva. Presencia y significación de la literatura en la obra de A. Cueva". Javier Ponce: "Agustín Cueva en combate con los topes". *Librarius*: Susana Cuello: *Agustín Cueva. El proceso de dominación política en el Ecuador*. Planeta, Ecuador, 1998 [nº 71, 29 de agosto]

Pensadores Iberoamericanos V

Hermenéutica y aforística en Andrés Ortiz-Osés

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Luis Garagalza: "Entrevista: A. Ortiz-Osés: Hermenéutica en Vivo". Juventino Caminero: "La aforística esencial de Andrés Ortiz-Osés". A. Ortiz-Osés: "Cristales Heridos". *Librarius*: Andrés Ortiz-Osés: *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Anthropos, Barcelona, España, 1999 [nº 73, 12 de septiembre]

Ética del Discurso y Ética de la Liberación

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Livio de los Ríos Pirela: "La libertad de expresión. Un enfoque comunicativo desde la filosofía intercultural" Gustavo Ortiz: "Entre la ética del discurso y la filosofía de la liberación". Ricardo Mallandi: "Discurso y liberación: la propuesta ética". *Librarius*: E.Dussel: *Ética de la liberación en la era de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid, España, 1998 [nº 75, 26 septiembre]

Román Chalbaud: una vida de cine y teatro.

Editora invitada: Irida García de Molero (Universidad del Zulia).

Presentación: Irida García de Molero. Contenido: María A. Monagas y Claudia M. Velásquez: "¿Quién es Román Chalbaud?". Irida García de Molero: "La cultura de la muerte en *Pandemonium*: La capital del infierno, un film de R. Chalbaud". *Librarius*: I. García de Molero: *Floyd Merrel. Introducción a la semiótica de S.C. Peirce*. LUZ, Asociación Venezolana de Semiótica. Col. Semiótica Latinoamericana, nº 1, Maracaibo, 1998 [nº 77, 10 de octubre]

Pensadores Iberoamericanos VI

Arturo Andrés Roig: Identidad, Crítica y Utopía.

Editora invitada: Estela Fernández-Nadal (CONICET, Argentina)

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Marisa Alejandra Muñoz: "Arturo Andrés Roig y la propuesta de una moral latinoamericana de la emergencia". Estela Fernández-Nadal: "Arturo Andrés Roig: El pasado como raíz, el presente como compromiso y el futuro como proyecto de alteridad". *Librarius*: Danila Rawicz: A.A. Roig: *La universidad hacia la democracia. Bases doctrinarias e históricas para la constitución de una pedagogía participativa*. EDIUNC, Mendoza, 1998 [nº 79, 24 de octubre]

Pensadores Iberoamericanos VII

Franz Hinkelammert: Teología, marxismo y política

Editora invitada: Alejandra Ciriza (CONICET, Argentina)

Presentación A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Romer Portillo: "F. Hinkelammert: compromiso político y derechos humanos". Alejandra Ciriza: "F. Hinkelammert: De las relaciones entre el cielo y la Tierra. Teología de la liberación y marxismo". *Librarius*: Nazareno Juan Bravo y Gustavo David Silmik: *F. Hinkelammert: Determinismo, Caos, Sujeto: El mapa del emperador*. DEI; Costa Rica, 1996. Alejandro Paredes y Victoria Olivencia: *F. Hinkelammert: Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la Bestia*. DEI, Costa Rica, 1993 [nº 81, 7 de octubre]

Herbert Marcuse: Teoría crítica y utopía

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Franz Stark: "Entrevista: H. Marcuse: ¿revolución o reforma?". Francisco Avila Fuenmayor: "Actualidad del programa de la Teoría Crítica". Mª Carmen López Sáenz: "H. Marcuse. Líbido, utopía y filosofía". *Librarius*: Mª Carmen López Sáenz: *Marcuse (1898-1979)*. Ed. del Orto, Madrid, 1998. Vicente Ramos Centeno: *Bloch (1885-1977)*. Ed. del Orto, Madrid, 1999. Alfredo Martínez Sánchez. *Ricoeur (1913)*, Ed. del Orto, Madrid, España, 1999 [nº 83, 21 de noviembre]

Sociedad y política finisecular

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Rigoberto Lanz: "Las condiciones postmodernas de la política". Hugo Biagini: "Expresiones finiseculares". *Librarius: Revista latinoamericana de ESTUDIOS AVANZADOS. Postmodernidad, transdisciplina, complejidad*. CIPOST. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1999 [nº 85, 5 de diciembre].

Pensadores Iberoamericanos VIII

Gloria M. Comesaña-Santalices: Filósofa y feminista del presente.

Presentación: Antonio Pérez-Estévez. Contenido: Antonio Bóscan: "Entrevista: Gloria Comesaña y la causa de las mujeres desde la filosofía". Elías Capriles: "Gloria Comesaña-Santalices: inseparabilidad de feminismo y filosofía en Venezuela". *Librarius*: Federico Riu: *Gloria M. Comesaña Santalices: Alienación y Libertad. La doctrina sartreana del otro*. OLIJS, Valencia, Venezuela, 1980. Alain Guy: *Gloria M. Comesaña-Santalices. Mujer, poder y violencia*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1991. A.B.M-F. *Gloria M. Comesaña-Santalices. Filosofía, feminismo y cambio social*. Universidad del Zulia, Maracaibo, 1995 [nº 87, 19 de diciembre]

Año 2000

Pensadores Iberoamericanos IX

Walter Peñaloza Ramella: Filósofo y humanista del conocimiento

Editor invitado: Antonio Boscán (Universidad del Zulia) Venezuela

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Antonio Boscán: "W. Peñaloza: Itinerario de un filósofo de la ciencia". Walter Peñaloza: "Educación y ciencia: brújulas del hombre sabio". *Librarius*: Antonio Pérez-Estévez: *Walter Peñaloza: El discurso de Parménides*. Lima, Perú, 1973. Antonio Bóscan. *Walter Peñaloza: Estudio acerca del conocimiento científico*. Universidad de San Marcos, Lima, Perú, 1955 [nº 90, 9 de enero]

Identidad cultural, Globalidad y Mercado.

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Elida Cuauero: "La identidad latinoamericana frente al proceso de globalización". Alberto Buela: "Modernidad, globalidad y grandes espacios". Win Dierckxsens: "Los alcances de la ciudadanía en una economía de mercado sin límites". *Librarius*: Alberro Wagner de Reyna: *Alberto Buela: Ensayos de disenso (sobre metapolítica)*. Ed. Nueva República, Barcelona, España, 1999 [nº 92, 23 de enero]

Cognoscibilidad del objeto estético

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Andrés Ortiz-Osés: "El Juicio Final de la Capilla Sixtina". Freddy Sosa: "La irreductibilidad científica de los conceptos estéticos". Adolfo Sánchez Vásquez: "Algunas caracterizaciones del objeto estético". *Librarius*: Freddy Sosa: *Epistemología del arte. Ensayo de aproximación a una teoría del conocimiento estético*. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 1995. Adolfo Sánchez Vásquez: *Invitación a la Estética*. Grijalbo, México, 1992 [nº 94, 6 de febrero]

Pensadores Iberoamericanos X

Michael Löwy: La vigencia utópica del marxismo.

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Néstor Kohan: "Entrevista: Michael Löwy: entre la redención y la utopía". Michael Löwy: "Marxismo y Utopía". *Librarius*: Néstor Kohan: *Michael Löwy: Redención y utopía. Judaísmo libertario en Europa Central. (Un estudio de afinidad electiva)*. El cielo por asalto, Argentina, 1997. Néstor Kohan: *Marx en su (tercer) mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Biblos, Buenos Aires, Argentina, 1998 [n° 96, 2° de febrero]

Teología de la Liberación: el discurso de las víctimas

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Hugo Assmann: "Teología de la Liberación y orden económico". E. Dussel: "Transformaciones de los supuestos epistemológicos de la Teología de la Liberación". *Librarius*: AA.VV. *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. CETELA-DEI, Costa Rica, 1997. Julio de Santa Ana: *La práctica económica como religión*. DEI, Costa Rica, 1991 [n° 98, 5 de marzo]

Pensadores Iberoamericanos XI

José Carlos Mariátegui: Indigenismo y romanticismo revolucionario.

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Ana Arenas Saavedra: "La palabra en Mariátegui: proceso ideológico de integración". Michael Löwy: "Marxismo y romanticismo en José Carlos Mariátegui" (trad., cast. de G.M. Comesaña-Santalices). *Librarius*: Fernanda Beigel: *Mariátegui total*. Edición conmemorativa del Centenario de J.C. Mariátegui. 2t. Aauta, Lima, Perú, 1994. José Ramón Fabelo Corzo: *Emigdio Aquino. J.C. Mariátegui y el problema nacional*. Ed. Unión de universidades latinoamericanas, México, 1997 [n° 100, 2 de abril]

Jean Paul Sartre: el retorno del intelectual integral

Presentación: Gloria M. Comesaña-Santalices. Contenido: Roberto Follari: "En las huellas de Sartre: los intelectuales y la mala fe". Gloria M. Comesaña-Santalices: J.P. Sartre: la otra cara del marxismo". *Librarius*: Carla Cordua: *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela, 1994. Annie Cohen-Solal: *Sartre (1905-1980)*. Gallimard, Paris. Cecilio Nieto Cánovas. *Sartre (1905-1980)*. Ed. del Orto, Madrid, España, 1999. [n° 106. 30 de abril]

El Sujeto en la era de la globalización

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Yamandú Acosta: "El sujeto en la filosofía latinoamericana". F. Hinkelammert: "La vuelta del sujeto reprimido frente a la estrategia de la globalización". Raúl Fornet-Betancourt: "Para una crítica a la crítica al sujeto en los años sesenta y setenta". Germán Gutiérrez: "Política y subjetividad". *Librarius*: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. n° 9, Enero-abril. Vice Rectorado Académico de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, 2000. [n° 109, 21 de mayo]

El Sujeto: desde la Teología de la Liberación y la perspectiva de Género

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Elsa Tamez: "El sujeto: "racializado" y "generizado"". E. Dussel: "Sujeto, subjetivación e intersubjetividad". Diego Irrazábal: "Género y cultura en la teología". Pablo Richard: "La construcción del sujeto en la Teología de la Liberación". Silvia Regina de

Lima: "Teología negra latinoamericana como espacio de descubrimiento y afirmación del sujeto". *Librarius*: E. Dussel (ed). *Esperanza y resistencia. Historia del pueblo cristiano en América Latina*. CEHILA-DEI, Costa Rica, 1995. José Comblim, José L. González y Jon Sobrino. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Trotta, Barcelona, España, 1993. José María Rialpa. *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Trotta, Barcelona, España, 1998. Luis de Sebastián. *Neoliberalismo. Apuntes críticos de economía internacional*. Trotta, España, 1997[nº 112. 11 de junio]

Pensadores Iberoamericanos XII

Alain Guy: Historiador de la filosofía iberoamericana

Editor invitado: Luis Jiménez Moreno (España)

Presentación: G.M. Comesaña-Santalices. Contenido: Constança Marcondes Cesar: "Alain Guy y la filosofía en el pensamiento iberoamericano". Luis Jiménez Moreno: "Alain Guy: Amor y dedicación a la filosofía española". *Librarius*: Luis Jiménez Moreno: Alain Guy (Comp): *L'Amérique Ibérique vue par les penseurs*. Toulouse, Ed. Universitaires du Sud, France, 1998. Gloria M. Comesaña-Santalices: Alain Guy: *Femmes-Philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. CNRS, Toulouse, France, 1989. [nº 113. 18 de Junio]

Hannah Arendt: entre la ciencia política y la filosofía

Presentación: G.M. Comesaña-Santalices. Contenido: Hannah Arendt: "Filosofía y Política". Alfredo Gómez-Müller: "Julia Kristeva. Hannah Arendt: Política y Singularidad" (entrevista). G.M. Comesaña-Santalices: Crítica Arendtiana a la razón científico tecnológica moderna". *Librarius*: Julia Kristeva: *Le génie féminin. Hannah Arendt*. T.I. Fayard, Paris, 1999. Etienne Tassin. *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*. Payot, Paris, 1999. François Collin: *L'homme est-il devenu superflue? Hannah Arendt*. Odile Jacob, Paris, 1999. Sylvie Courtine-Denamy: *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*. Vrin, París, 1999. [nº 114. 25 de Junio]

Pensadores Iberoamericanos XIII

Justo R Márquez Muñoz-Tebar: el pensamiento crítico de un latinoamericano

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: María Alejandra Carrilo: "Justo Márquez: un atleta de la mente" (entrevista). Justo R. Márquez Muñoz-Tebar: "El modelo alternativo de desarrollo social para América Latina". *Librarius*: Javier Sasso. *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Monte Avila, Caracas, 1998. [nº 117, 16 de Julio]

Crítica de la economía política tecno-neoliberal

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Roberto Follari: "La economía: ¿pseudo ciencia? A.B. Márquez-Fernández: "Crítica político-ideológica al racionalismo tecno-científico de la modernidad". Francisco Hidalgo: "Alternativas al neoliberalismo y bloque popular". *Librarius*: François Houtart: "Francisco Hidalgo: *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*". Cindes, Universidad de Cuenca (Ecuador), Cetri (Bélgica). Quito, Ecuador, 2000. Angel Rafael Lombardi Boscán: AA.VV. *Geopolítica del caos*. Le Monde Diplomatique. Temas de Debate, Barcelona, España. [nº 119. 30 de julio]

Pensadores Iberoamericanos XIV

José Luis Gómez Martínez: *Postmodernidad y discurso antrópico*

Editor invitado: Edward Demenichónok (USA)

Presentación. G.M. Comesaña-Santalices. Contenido: Hugo Biagini: "Un intelectual en el ruedo Ibero-americano". Edward Demenichónok: "El discurso antrópico, más allá de la postmodernidad". Santiago Castro Gómez: "Postmodernidad, discurso antrópico y ensayística latinoamericana" (Entrevista). *Librarius*: Carlos Pérez Zavala: *José Luis Gómez Martínez: Más allá de la pos-modernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*. [nº 122, 20 de agosto]

Hans-Georg Gadamer. *Diálogo, discurso e interpretación*

Editor invitado: Patxi Lanceros (España)

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Patxi Lanceros. "El siglo de Gadamer". Luis E. de Santiago Guervós: "H-G Gadamer: El Lenguaje como comprensión del mundo". Antonio Pérez-Estévez: "El diálogo en Gadamer". *Librarius*: Joaquín M^a Aguirre: *Hans-Georg Gadamer: El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona, Paidós, España, 1995. A. Ortiz-Osés, Patxi Lanceros (Eds): *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, España. Luis E. de Santiago Guervós: *Gadamer-1900*. Ed. del Orto. Madrid, España., 1997. [nº 123. 27 de agosto]

Pensadores Iberoamericanos XV

Mauricio Beuchot Puente: *Hermenéutica y Analogía*.

Editor invitado: Jaime Nubiola (España).

Presentación: Gabriel Chico Sánchez O.P. Contenido: M. Beuchot: "La hermenéutica analógica y la postmodernidad". Juan José Laris: "Ontología y hermenéutica analógica en M. Beuchot". Jesús María Herrera Aguilar: "La analogía, instrumento necesario para el respeto de la verdad entre culturas". *Librarius*. Mauricio Beuchot P: *Los derechos humanos y su fundamentación filosófica*. Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico Superior de Occidente. México, 1997, 53 pp. Ibid: *Filosofía, neobarroco y multiculturalismo*. Itaca, México, 1999, 217 pp. Ibid. *Postmodernidad, hermenéutica y analogía*. Universidad Intercontinental. Porrúa, México, 1996. 181 pp. [nº 124. 3 de septiembre]

Jacques Derrida: *Deconstrucción y metafísica de la presencia*

Presentación: A-B. Márquez-Fernández. Contenido: J. Derrida: "La voz y el fenómeno" (fragmento). José Méndez: "J. Derrida: El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua". Cristina de Peretti y Paco Vidarte: "Derrida: deconstrucción y gramatología". *Librarius*: Octavi Martí: "J. Derrida: Espectros de Marx". Trotta, Madrid, 1995. Cristina de Peretti y Paco Vidarte: *Derrida (1930)*. Ed. del Orto. Madrid, España. Margarita Boladeras Cucurela: *Popper (1902-1994)*. Ed. del Orto. Madrid, España. Raimundo Drudis Baldrich *Wittgenstein (1889-1951)*. Ed. del Orto. Madrid, España. Miguel García-Baró: *Husserl (1859-1938)*. Ed. del Orto. Madrid, España. [nº 126. 17 de septiembre]

Lingüística aplicada a la enseñanza de la lengua

Editores invitados: Antonio Franco, Lourdes Molero y Mariluz Domínguez (Universidad del Zulia, Venezuela).

Presentación: Antonio Franco. Contenido: Lourdes Molero: "Un modelo para la enseñanza de la Lengua". Antonio Franco. "Gramática didáctica o didáctica de la gramática". Mariluz Domínguez:

"Enseñanza de la redacción: modelo lingüístico y estrategias creativas". *Librarius*: AA.VV. *La enseñanza de la lengua materna. Teoría y práctica*. Ediciones FUNDACITE-ZULIA. Maracaibo, 1998. 171 pp. [nº 127. 24 de septiembre]

Lingüística aplicada al análisis del discurso.

Editores invitados: Lourdes Molero, Julián Cabeza, Antonio Franco, Mariluz Domínguez (Universidad del Zulia, Venezuela).

Presentación: Lourdes Molero. Contenido: Julián Cabeza: "Lingüística, discurso y sociedad". Lourdes Molero: "La semántica y la lingüística textual en el Zulia". Mariluz Domínguez: "El discurso sensacionalista en la prensa venezolana". Antonio Franco: "Las relaciones intercausales en el discurso periodístico". *Librarius*: Teun Van Dijk: *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Ed. Gedisa, Barcelona, España. 473 pp. [nº 128. 1º de octubre]

Pensadores Iberoamericanos: XVI

Pablo Guadarrama: Marxismo, humanismo práctico y liberación

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Lisbeth Amaya y Karina Navarro: "P. Guadarrama: entre el humanismo y la utopía social" (Entrevista). Pablo Guadarrama: "Desafíos culturales de la globalización." *Librarius*: Pablo Guadarrama: *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*. Santa Clara, Cuba. Bogotá, Colombia, 1997. 117 pp. Gustavo D. Silnik: "Pablo Guadarrama: *América Latina. Modernidad y postmodernidad*." Santa Clara, Cuba, Bogotá, Colombia, 1992. 230 pp. [nº 131. 22 de octubre]

Psicoanálisis y género, relaciones difíciles

Editora invitada: Gioconda Espina (Universidad Central de Venezuela, Venezuela)

Presentación: Gioconda Espina. Contenido: Adrian Liberman L. "Inquietudes Femeninas". María Antonieta Izaguirre: "El goce femenino". Isabel Rivero: "Género y contrato social: apenas un capítulo en la historia de las exclusiones". *Librarius*: Gioconda Espina: "Emilce Dio Bleichmar. *La sexualidad femenina de la niña a la mujer*." Paídos, 1998. 445 pp. [nº 132. 29 de octubre].

Pensadores Iberoamericanos XVII

Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía de la praxis y socialismo.

Editor invitado: Gabriel Vargas Lozano (México).

Presentación: A.B. Márquez-Fernández. Contenido: Ramón Vargas-Machuca: "Biografía Intelectual". Gabriel Vargas Lozano: "La concepción filosófica de Adolfo Sánchez Vázquez". Víctor Flores Olea: "Sánchez Vázquez: su idea del socialismo". *Librarius*: Gabriel Vargas Lozano (ed): *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de México, 1995. 640 pp. [nº 135. 26 de noviembre].